

مزید اضافہ، عنوانات و تصحیح، نظر ثانی شدہ جدید ایڈیشن

# الشرع والہدایہ

شرح اردو

## ہدایۃ



امام غفرلہ

مولانا محمد عظیم اللہ  
مدظلہ العالی

تالیف

مولانا جمیل احمد سکس روڈ سوی  
مدظلہ العالی

مکتبہ  
دارالاشاعت

لاہور پاکستان 2213768



زید اضافہ، عنوانات و معنی، فقہ فقہ علی شہدہ جدیدہ دیوبند

وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَّشَاءُ اِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (القرآن)  
اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہے ہیں راہ راست بتلا دیتے ہیں

# اَشْرَافُ الْهُدَايَةِ

شرح اردو

## هُدَايَاتُ

جلد نہم

باب السّلم

تا

باب التحکیم

تالیف: مولانا جمیل احمد سکروڈھوی

مدرس دارالعلوم دیوبند

اضافہ عنوانات: مولانا محمد عظمت اللہ

رفیق دارالافتاء جامعہ فاروقیہ کراچی

انوار اسلامک پبلیکیشنز  
کراچی پاکستان 2213768

دارالاشاعت

کاپی رائٹ رجسٹریشن نمبر

پاکستان میں جملہ حقوق ملکیت بحق دارالاشاعت کراچی محفوظ ہیں

مولانا جمیل احمد سکروڈھوی کی تصنیف کردہ شرح ہدایہ بنام "اشرف الہدایہ" کے حصہ اول تا ہجتم اور ہجتم تا دہم کے جملہ حقوق ملکیت اب پاکستان میں صرف غلیل اشرف عثمانی دارالاشاعت کراچی کو حاصل ہیں اور کوئی شخص یا ادارہ غیر قانونی طبع و فروخت کرنے کا مجاز نہیں۔ سینٹرل کاپی رائٹ رجسٹرار کو بھی اطلاع دے دی گئی ہے لہذا اب جو شخص یا ادارہ بلا اجازت طبع یا فروخت کرتا پایا گیا اسکے خلاف کارروائی کی جائے گی۔ تاثر

اضافہ عنوانات، تسہیل و کمپوزنگ کے جملہ حقوق بحق دارالاشاعت کراچی محفوظ ہیں

باہتمام : غلیل اشرف عثمانی  
طباعت : مئی ۱۹۹۰ء علی گڑھ  
صفحات : 363  
کمپوزنگ : منظور احمد

### قارئین سے گزارش

اپنی حتی الوسع کوشش کی جاتی ہے کہ پروف ریڈنگ معیاری ہو۔ الحمد للہ اس بات کی نگرانی کے لئے ادارہ میں مستقل ایک عالم موجود رہتے ہیں۔ پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو ازراہ کرم مطلع فرما کر ممنون فرمائیں تاکہ آئندہ اشاعت میں درست ہو سکے۔ جزاک اللہ

### ..... ملنے کے پتے .....

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی  
بیت القرآن اردو بازار کراچی  
بیت اہل علم مقابل اشرف المدارس گلشن اقبال بلاک ۴ کراچی  
مکتبہ اسلامیات پور بازار فیصل آباد  
ادارہ اسلامیات ۱۹۰-۱ تارکلی لاہور  
بیت العلوم ۲۰۲۲۲۲ لاہور  
مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار لاہور  
مکتبہ ادبیاتی بی بی اسپتال روڈ ملتان  
کتب خانہ شہید۔ دینے مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی  
مکتبہ اسلامیات گلی انڈیا لاہور  
مکتبہ المعارف محلہ جنگلی۔ پشاور

### انگلینڈ میں ملنے کے پتے

Islamic Books Centre  
119-121, Halli Well Road  
Bolton BL 3NF, U.K.

Azhar Academy Ltd.  
At Continents (London) Ltd  
Cooks Road, London E15 2PW

## فہرست

## باب السلم

۱۵	بیع السلم کی شرعی حیثیت
۱۵	مکلیں و موزونی چیزوں میں بیع السلم جائز ہے
۱۷	مذروعی اور عددی متقارب میں بیع السلم جائز ہے
۱۸	حیوان میں بیع السلم کا حکم، امام شافعی کا نقطہ نظر
۲۱	اعضاء حیوان کی بیع السلم کا حکم
۲۳	مسلم فیہ کا عقد سے مدت ادائیگی تک موجود ہونا ضروری ہے۔
۲۴	مسلم فیہ میعاد مقرر کرنے کے بعد منقطع ہوگئی تو رب السلم چاہے تو عقد سلم کو فسخ کر دے یا مسلم فیہ کے موجود ہونے کا انتظار کرے
۲۶	نمک آلود مچھلی کی معلوم وزن اور معلوم قسم کی بیع السلم جائز ہے
۲۷	تازہ مچھلی کی بیع السلم کا حکم
۲۸	گوشت کی بیع السلم کا حکم..... اقوال فقہاء
۳۱	بغیر میعاد کے بیع سلم جائز نہیں..... امام شافعی کا نقطہ نظر
۳۲	بیع السلم کیلئے اجل معلوم ضروری ہے
۳۲	معین آدمی کے پیمانہ اور گز کے ساتھ بیع السلم جائز نہیں ہے
۳۳	معین گاؤں کے اتاج، معین درختوں کے پھل میں بیع السلم جائز نہیں
۳۵	بیع السلم کی شرائط
۳۵	بقیہ شرائط
۳۹	صاحبین کے ہاں مکان ایفاء کی شرط نہیں
۴۰	مکان ایفاء اور اختلاف فقہاء
۴۲	جس چیز کیلئے بار برداری اور مشقت نہ ہو اس کیلئے مکان ایفاء ضروری نہیں
۴۳	عقد سلم میں رأس المال پر قبضہ ضروری ہے
۴۵	تمام شرائط سلم کا خلاصہ
۴۶	رأس المال کے کچھ حصہ پر قبضہ کیا بقیہ ادھار ہے تو ادھار کے بدلے بیع السلم باطل ہے
۴۸	رأس المال اور مسلم فیہ میں قبل القبض تصرف جائز نہیں ہے
۴۸	مسلم فیہ میں قبل القبض شرکت اور تولیہ جائز نہیں ہے



- ۴۹ بیع المسلم کے اقالے کا حکم
- جب ایک گرجندم میں بیع المسلم کی مدت آگئی تو مسلم الیہ نے ایک آدمی سے ایک گرجندم خرید کر رب المسلم کو قبضہ کرنے کا حکم دیا تو قبضہ کرنے سے حق وصول ہو گیا یا نہیں؟
- ۵۰ گرجیہوں میں بیع المسلم میں رب المسلم نے مسلم الیہ کو حکم دیا کہ اس مقدار کو ناپ کر میرے ان تھیلوں میں رکھ دو اور اس نے رب المسلم کی غیبت میں ناپ کر رکھ دیا تو کیا حکم ہے
- ۵۳ خریدی ہوئی گندم کے بارے میں مشتری نے بائع کو کہا کہ ناپ کر میرے ان تھیلوں میں بھر دو، بائع نے مشتری کی عدم موجودگی میں گندم ناپ کر تھیلوں میں ڈال دی تو کیا حکم ہے
- ۵۴ مشتری نے بائع کو حکم دیا کہ بیع ناپ کر اپنے تھیلوں میں ڈال دے بائع نے مشتری کی عدم موجودگی میں بیع کیل کر کے اپنے تھیلوں میں بھر دی تو مشتری بیع پر قابض نہ ہوگا
- ۵۵ دین اور عین جمع ہو گئے اور تھیلے مشتری کے ہیں اور اس نے پہلے عین بھرا تو مشتری قابض ہو جائے گا
- ۵۶ باندگی ایک گرجندم کے عوض مسلم الیہ نے قبضہ کر لیا، پھر دونوں نے اقالہ کیا اور وہ باندی مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہو گئی تو یوم القبض کی قیمت لازم ہوگی
- ۵۸ ایک ہزار کے عوض باندی خریدی پھر اقالہ کیا اور باندی مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہو گئی اقالہ باطل ہے
- ۵۹ ایک گرجندم کیساتھ بیع المسلم کی اور مسلم الیہ نے ردی کی شرط لگائی تھی اور رب المسلم نے کہا کہ کوئی شرط نہیں تھی تو کس کا قول معتبر ہوگا
- ۶۰ مسلم الیہ نے کہا کہ مدت نہیں تھی، رب المسلم نے کہا مدت تھی، تو کس کا قول معتبر ہوگا
- ۶۱ کپڑوں میں بیع المسلم کا حکم
- ۶۵ یا قوت اور موتیوں میں بیع المسلم جائز نہیں
- ۶۵ کچی پکی اینٹ میں بیع المسلم اس وقت جائز ہے جبکہ سانچہ معلوم ہو
- ۶۶ بیع المسلم کا قاعدہ کلیہ
- ۶۶ اصنع کا حکم
- ۶۷ اصنع میں خیار کا حکم
- ۶۸ بغیر اجل کی قید کا قاعدہ
- ۷۰ مسائل منثورہ
- ۷۱ کتے، چیتے، معلم یا درندوں اور غیر معلم کی بیع کا حکم..... اقوال فقہاء
- ۷۱ شراب اور خنزیر کی بیع کا حکم
- ۷۴ اہل ذمہ بیوع میں مسلمانوں کے حکم میں ہیں
- ۷۵

- کسی نے کہا کہ اپنا غلام فلاں کو ہزار درہم میں بیچ دو اس شرط پر کہ میں پانچ سو کا ضامن ہوں اس نے ایسا کر لیا تو جائز ہے ۷۷
- باندی خریدی اور قبضہ نہیں کیا اور اس کا نکاح کر دیا اس کے شوہر نے وطی کی تو نکاح جائز ہے ۷۹
- غلام خرید کر غائب ہو گیا اور غلام بائع کے قبضہ میں ہے اور بائع نے بیع پر گواہ کر دیئے اگر غیبت معروفہ ہو تو اس کے دین میں نہ بیجا جائے ۸۰
- مشتري دو آدمی ہوں ان میں سے ایک غائب ہو گیا تو حاضر کل ثمن ادا کرے اور اس غلام پر قبضہ کر لے، دوسرا آجائے تو اس کا حصہ ثمن لیکر لوٹا دے ۸۳
- ایک باندی ہزار مثقال سونے اور چاندی کے عوض خریدی تو یہ دونوں نصف نصف لازم ہوں گے ۸۵
- ایک کے دوسرے پردس دجید درہم تھے اس نے زیوف ادا کر دیئے اور وہ جانتا نہیں تھا اور آگے خرچ کر ڈالا یہ ادا ہو گئے، اقوال فقہاء ۸۶
- پرندے نے ایک آدمی کی زمین میں بچے نکالے وہ اسی کے ہوں گے جس نے ان کو پکڑا ۸۸
- کتاب الصرف ۹۱
- بیع الصرف کی تعریف ۹۱
- چاندی کی چاندی کے بدلے، سونے کی سونے کے بدلے برابر سراب بیع جائز ہے ۹۲
- بیع الصرف میں عوضین پر قبضہ ضروری ہے ۹۳
- سونے کی چاندی کے ساتھ تفاضلاً بیع جائز ہے ۹۶
- ثمن صرف میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں ۹۷
- سونے کی چاندی کے ساتھ اندازے سے بیع جائز ہے ۹۹
- باندی جس کی قیمت ایک ہزار مثقال چاندی ہے اور اس کی گردن میں چاندی کا ایک طوق ہے جس کی قیمت ایک ہزار مثقال ہے دو ہزار مثقال چاندی کے بدلے بیچی اور نقد ثمن ایک ہزار مثقال لئے اور مجلس برخاست کر کے جدا ہو گئے تو ثمن کس کے بدلے میں ہوگا ۹۹
- ایک تلوار چاندی سے آراستہ ایک سو درہم کے عوض فروخت کی اس کا حلیہ پچاس درہم ہے اور ثمن پچاس درہم ادا کئے تو یہ ثمن اس حلیہ کے بدلے ہوگا ۱۰۱
- چاندی کا برتن بیچا پھر دونوں جدا ہو گئے اور کچھ ثمن پر قبضہ کیا جس میں قبضہ نہیں کیا اس میں بیع باطل ہے ۱۰۳
- چاندی کا ایک ٹکڑا فروخت کیا پھر بعض کا مستحق نکل آیا، بقیہ کو اس کے حصہ ثمن سے لے لے گا ۱۰۵
- دو درہموں اور ایک دینار کی ایک درہم اور دو دیناروں کے ساتھ بیع جائز ہے ۱۰۵
- احناف کی دلیل ۱۰۸
- امام زقر اور امام شافعی کی نظیر کا جواب ۱۱۰



- ۱۱۱ گیارہ درہم کی دس درہم اور ایک دینار کے ساتھ بیع کا حکم
- چاندی کی چاندی کے بدلے سونے کی سونے کے بدلے ان میں سے ایک کم ہے اور کم کے ساتھ کوئی دوسری چیز بھی
- ۱۱۲ ہے جو بقیہ چاندی کی قیمت کو پہنچ جاتی ہے تو بیع جائز ہے
- جس کے دوسرے پردس درہم تھے اس نے قرضخواہ کو ایک دینار دس درہم کے عوض فروخت کیا اور دینار دیدیا اور
- ۱۱۳ باہمی رضامندی سے دس درہم کے ساتھ بدلہ کر لیا تو یہ جائز ہے
- ۱۱۶ ایک درہم صحیح اور دو درہم غلط کی دو درہم صحیح ایک درہم غلط کیساتھ بیع جائز ہے
- ۱۱۷ جس چیز کا سونے چاندی میں غلبہ ہے اسی کا اعتبار کیا جائے گا
- ۱۱۸ سونے چاندی میں کھوٹ غالب ہو تو درہم و دنانیر کے حکم میں نہیں
- ۱۱۹ درہم معشوشہ اپنی جنس کیساتھ تقاضاً بیچنا جائز ہے
- ۱۲۰ درہم کا رواج وزن کیساتھ ہو تو بیع و شراء استقر اض وزن کیساتھ ہوگا اگر عدد اور شمار سے رواج ہو تو شمار سے ہوگا
- درہم معشوشہ کے عوض سامان خرید ا پھر وہ کساد بازاری کا شکار ہو گئے اور لوگوں نے اس کے ساتھ معاملہ کرتا چھوڑ
- ۱۲۲ دیا تو بیع باطل ہے
- ۱۲۳ فلوس کے عوض بیع کا حکم
- ۱۲۴ رائج فلوس کے عوض بیع کی پھر وہ کساد بازاری کا شکار ہو گئے تو بیع باطل ہے
- ۱۲۴ رائج الوقت فلوس کیساتھ قرض لیا وہ کساد بازاری کا شکار ہو گئے اس کی مثل واجب ہو گئے
- کوئی چیز نصف درہم فلوس کے بدلے خریدی تو مشتری پر اس قدر فلوس واجب ہوں گے جن کو نصف درہم کے
- ۱۲۶ عوض بیچا جاتا ہے
- صرف ایک درہم دیا اور کہا کہ اس کے نصف کے بدلے فلوس اور دوسرے نصف کے بدلے نصف درہم ایک حبہ کم دو
- ۱۲۸ فلوس میں بیع جائز اور بقیہ میں باطل ہے
- ۱۳۱ کتاب الکفالة
- ۱۳۱ کفالت کا لغوی و شرعی معنی
- ۱۳۲ کفالت کی قسمیں
- ۱۳۳ کن الفاظ سے کفالت منعقد ہوتی ہے
- ۱۳۴ لفظ ضمد سے بھی کفالت منعقد ہو جاتی ہے
- ۱۳۵ کفالت بانفس میں مکفول بہ کو وقت متعین میں سپرد کرنے کی شرط کی وہ تو کفیل پر مکفول کو حاضر کرنا لازم ہے
- مکفول بنفسہ شخص مرتد ہو گیا العیاذ باللہ اور دار الحرب میں لاحق ہو گیا تو کفیل اتنی مدت گویا عاجز ہے اسے مہلت
- ۱۳۷ دی جائے گی

- ۱۳۷ مکفول بہ کو ایسی جگہ حاضر کیا کہ مکفول نہ کو مختصصت پر قدرت ہو تو کیا حکم ہے
- ۱۳۸ کفیل نے یہ شرط لگائی کہ وہ قاضی کی مجلس میں سپرد کرے گا پھر بازار میں سپرد کر دیا تو بری ہو جائے گا یا نہیں
- ۱۳۹ کفیل نے مکفول بنفسہ کو کسی میدان یا جنگل میں سپرد کیا تو کفیل بری نہ ہوگا
- ۱۴۰ مکفول بیک موت سے کفیل بالنفس کفالت سے بری ہو جاتا ہے
- ۱۴۱ کسی دوسرے کا کفیل بالنفس ہوا ہے نہیں کہا کہ جب میں تم کو دے دوں تو بری ہوں ادا کرنے سے بری ہو جائے گا
- ۱۴۲ کفیل بالنفس نے یہ شرط لگائی کہ اگر فلاں وقت حاضر نہ کر سکا تو میں ضامن ہوں گا ضمان مکفول بنفسہ پر ہوگا
- ۱۴۳ کفیل بالنفس نے کہا کہ کل حاضر نہ کر سکا تو اس پر مال ہے اور مکفول عنہ مر گیا تو کفیل مکفول کیلئے ضامن ہوگا
- ایک شخص نے دوسرے پر سودینار کا دعویٰ کیا کھرا اور کھوٹا ہونا بیان نہیں حتیٰ کہ اس کا کفیل بنفسہ اس شرط پر ہوا کہ اگر کل حاضر نہ کر سکا تو سودینار لازم ہوں گے کل حاضر نہ کر سکا تو سودینار لازم ہوں گے
- ۱۴۵ حدود و قصاص میں کفالت بالنفس جائز نہیں، اقوال فقہاء
- ۱۴۸ مدعی علیہ کا دل خود کفیل دینے پر ایثار کرتے کفالت بالا جماع جائز ہے
- ۱۵۰ مدعی علیہ کو حدود میں کب جس کیا جاسکتا ہے
- ۱۵۱ رہن اور کفالت خراج میں جائز ہے
- ۱۵۳ ایک کفیل بالنفس بنایا پھر دوسرا بنایا دونوں کفیل ہوں گے
- ۱۵۳ کفالت بالمال کا حکم
- ۱۵۶ مکفول نہ مال کا کس سے مطالبہ کرے
- ۱۵۷ ایک سے مطالبہ کیا تو دوسرے سے بھی مطالبہ کا اختیار ہے
- ۱۵۸ کفالت کو مشروط کے ساتھ معلق کرنے کا حکم
- کفیل نے کہا جو کچھ تیرا دوسرے پر ہے میں اس کا کفیل ہوں پھر گواہوں سے ایک ہزار دینار ثابت ہوا تو کفیل ایک ہزار کا ضامن ہوگا
- ۱۶۰ مکفول عنہ کے حکم اور بغیر حکم کے کفالت درست ہے
- ۱۶۱ کفیل نے مکفول عنہ کے حکم سے کفالت کی تو مکفول عنہ سے رجوع کرے گا
- ۱۶۲ کفیل مکفول عنہ سے قرضہ ادا کرنے سے پہلے مال کے مطالبہ کا حق نہیں رکھتا
- ۱۶۶ مال کے سلسلے میں کفیل کو پکڑا گیا تو وہ مکفول عنہ کو پکڑے
- ۱۶۶ مکفول نہ مکفول عنہ کو بری کر دے یا وصول کر لے تو کفیل بری ہو جائیگا
- ۱۶۸ مکفول نہ نے مکفول عنہ سے قرض مؤخر کر دیا تو کفیل سے بھی مؤخر ہو جائے گا
- ۱۷۰ کفیل نے رب المال سے ہزار کے عوض پانچ سو پر صلح کر لی تو مکفول عنہ اور کفیل دونوں بری ہوں گے



- مکفول لہ نے اس کفیل سے جو مکفول عنہ کے حکم سے مکفول لہ کیلئے کفیل ہوا تھا اس سے کہا کہ تو نے میری جانب سے برأت کر لی تو کفیل کو مکفول لہ سے مال لینے کا اختیار ہے جس کا وہ ضامن ہوا تھا
- مکفول لہ نے کہا کہ میں نے تجھے بری کیا تو کفیل مکفول عنہ سے واپس نہیں لے سکتا
- مکفول لہ نے بری کر دیا اس میں ادائیگی کے بعد اور بغیر ادائیگی کے بھی کرنا دونوں میں سے ادنیٰ احتمال مراد ہوگا
- کفالت سے بری کرنے کو شرط کے ساتھ معلق کرنے کا حکم
- ہر وہ حق جس کا استیفاء کفیل سے ممکن نہیں کفالت بھی صحیح نہیں
- مشتری کی طرف سے ثمن کی کفالت کا حکم
- بائع سے بیع کی کفالت ممنوع ہے
- بار برداری کے لئے جانور کرایہ پر لیا تو بار برداری کی کفالت صحیح نہیں ہے
- کفالت مکفول لہ کے مجلس میں قبول کرنے سے منعقد ہوتی ہے اقوال فقہاء
- پہلے مسئلہ سے مستثنیٰ مسئلہ
- قرضدار آدمی فوت ہو گیا اور قرض کی ادائیگی کے لئے کچھ نہیں چھوڑا۔ الخ
- ایک شخص دوسرے کی طرف سے ایک ہزار قرض کا اس کے حکم سے کفیل بن گیا، قرضدار نے ایک ہزار کفیل کو دیدیئے قرضخواہ کو ادا کرنے سے پہلے قرضدار کو کفیل سے واپس لینے کا اختیار نہیں
- کفیل نے منافع حاصل کئے تو وہ اسی کے ہوں گے
- کفیل نے ایک گرجندم کی کفالت اٹھائی اس پر قبضہ کر کے بیچ کر منافع حاصل کئے تو وہ اسی کے ہونگے
- ایک شخص نے دوسرے کی جانب سے ایک ہزار درہم کی جو اس پر تھے کفالت اٹھالی پھر مکفول عنہ نے کفیل کو حکم کیا کہ وہ اس سے بیع عینہ کرے پس کفیل نے ایسا کر لیا تو خریداری کفیل کے لئے ہوگی اور بائع نے جب نفع حاصل کیا وہ کفیل پر ہوگا
- بما ذاب لہ علیہ او بما قضی لہ علیہ کے الفاظ سے کفالت کا حکم
- کسی نے بینہ قائم کر دیئے کہ میرا فلاں پر اس قدر مال ہے اور یہ شخص اس کی طرف سے اس کے حکم سے کفیل ہے تو مال کا حکم کفیل اور مکفول عنہ پر دیدیا جائے گا
- ایک آدمی نے گھر بیچا، ایک آدمی بائع کی جانب سے کفیل بالدرک ہو گیا یہ تسلیم کرنا ہے
- گواہی دی اور مہر لگائی اور کفالت بالدرک نہیں اٹھائی تو یہ تسلیم نہیں
- فصل فی الضمان
- وکیل موکل کے ثمن کا ضامن بن گیا اور مضارب رب المال کیلئے ضامن بن گیا تو ضمان کا حکم

- ۲۰۲ دو شخصوں نے ایک غلام کو ایک ہی عقد میں بیچا ایک اپنے شریک کے لئے اس کے حصہ خمن کا ضامن ہو گیا تو  
ضمان کا حکم
- ۲۰۳ دوسرے کے خراج نواب اور قسمت کے ضمان کا حکم
- ۲۰۶ مقرر نے ایک شخص کے لئے سو روپے ایک مہینہ تک کا اقرار کیا مقرر نے کہا کہ یہ قرضہ فی الحال ہے تو مدعی کا  
قول معتبر ہوگا
- ۲۰۸ کسی نے باندی خریدی پھر ایک شخص درک کا کفیل ہو گیا باندی کا کوئی مستحق نکل آیا تو مشتری کفیل سے لے سکتا  
ہے یا نہیں
- ۲۱۰ کسی نے ایک غلام خریدا پھر ایک آدمی عہدہ کا ضامن ہو گیا تو یہ ضمان باطل ہے
- ۲۱۰ خلاصی کی ضمانت کا حکم

### باب کفالة الرجلین

- ۲۱۲ دو آدمیوں پر قرض ہو اور ہر ایک دوسرے کا کفیل ہو تو ادائیگی کی صورت میں دوسرے پر رجوع کرے گا یا نہیں
- ۲۱۴ دو آدمی ایک شخص کے کفیل بن گئے اور ہر ایک دوسرے کا کفیل بن گیا تو ادائیگی کی صورت میں ایک دوسرے پر  
رجوع کریں گے یا نہیں؟
- ۲۱۷ رب المال نے ایک کفیل کو بری کر دیا دوسرے سے پورا مال وصول کر سکتا ہے
- ۲۱۸ شرکت مفادضہ کا تعارف
- ۲۱۸ متفاوضین نے شرکت مفادضہ ختم کر دی تو قرض خواہوں کو اختیار ہے جس سے قرضہ وصول کریں
- ۲۱۹ دو غلام ایک ہی بدل کتابت پر مکاتب بنائے گئے اور ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے مولیٰ کے لئے کفیل ہو گیا تو  
کفالت استحسانا جائز ہے
- ۲۲۰ دونوں مکاتبوں نے کچھ ادا نہیں کیا اور مولیٰ نے ایک کو آزاد کر دیا تو آزاد کرنا درست ہے
- ۲۲۳ باب کفالة العبد و غنہ
- ۲۲۳ ایک شخص غلام کی طرف سے مال کا کفیل ہو تو غلام سے آزادی کے بعد وصول کیا جائے گا
- ۲۲۵ کسی نے غلام پر مال کا دعویٰ کیا اور مدعی کے لئے ایک شخص کفیل بنفہ ہو گیا، غلام فوت ہو گیا تو کفیل بھی بری ہو  
جائے گا
- ۲۲۵ کسی نے غلام کے رقبہ کا دعویٰ کیا ایک شخص کفیل بنفہ ہو گیا پھر غلام فوت ہو گیا پھر مدعی نے پینہ پیش کئے کہ یہ غلام  
میرا تھا تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہوگا
- ۲۲۶ غلام اپنے مولیٰ کے حکم سے مولیٰ کی طرف سے کفیل ہوا پھر آزاد ہو گیا اور اس نے مال ادا کیا یا مولیٰ اپنے غلام کا  
کفیل ہو گیا پھر غلام آزاد ہو جانے کے بعد مال ادا کیا ان میں سے کوئی بھی اپنے ساتھی سے رجوع نہیں کریگا



۲۲۸

مالِ متابت کی کفالت کا حکم

۲۳۱

کتاب الخوالہ

۲۳۱

حوالہ کی شرعی حیثیت

۲۳۲

حوالہ محیل محال لہ اور محال علیہ کی رضامندی سے صحیح ہوتا ہے

۲۳۳

جب حوالہ مکمل ہو جائے تو محیل دین سے بری ہو جاتا ہے

۲۳۶

محال لہ کو محیل پر رجوع کا حق ہے یا نہیں

۲۳۷

توئی کب متحقق ہوتا ہے

محال علیہ نے محیل سے مال حوالہ کے مثل کا مطالبہ کیا، محیل نے کہا میں نے اپنے اس قرض کے عوض جو تجھ پر تھا حوالہ کیا تو محیل کا

۲۳۸

قول قبول ہو گا یا نہیں

۲۳۹

محیل نے محال لہ سے مال کا مطالبہ کیا جو اس کے لئے حوالہ کیا تھا پس محیل اور محال میں اختلاف ہو کس کا قول معتبر ہوگا۔

۲۴۰

ایک شخص نے دوسرے کے پاس ہزار درہم ودیعت رکھے ان درہم کا دوسرے پر حوالہ کیا تو جائز ہے

۲۴۲

سناج کی تعریف و حکم

۲۴۵

کتاب ادب القاضی

عہدہ قضا کیلئے شرائط، فاسق قاضی بن سکتا ہے یا نہیں اگر قاضی بن کر فسق کا ارتکاب کرے تو قابل معزول ہے یا نہیں

۲۴۵

۲۴۷

قاضی کیلئے اہلیت اجتہاد کی شرط کا حکم

۲۵۰

کون عہدہ قضا قبول کر سکتا ہے

۲۵۰

کس کے لئے عہدہ قضا قبول کرنا مکروہ ہے

۲۵۲

عہدہ قضا طلب کرنے کا حکم

۲۵۲

سلطان جائز کی طرف سے عہدہ قضا قبول کرنے کا حکم

۲۵۵

نئے قاضی کو اینہ عہدہ قضا، سنبھال لینے کے بعد کن امور کو انجام دینا ضروری ہے۔ خرائط و سجلات کا معنی

۲۵۷

نئے قاضی کو قیدیوں کے ساتھ کیا سلوک کرنا چاہئے

۲۵۸

نیا قاضی امانتوں اور اوقاف کی آمدنیوں کیساتھ کیسا برتاؤ کرے

۲۵۹

قاضی کو کہاں اور کس حال میں بیٹھنا چاہئے

۲۶۳

قاضی کے لئے ہدیہ قبول کرنے کا حکم

۲۶۵

قاضی کے لئے جنازہ میں شرکت اور مریض کی عیادت کا حکم

- ۲۶۶ قاضی مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان بیٹھے اور توجہ یکساں دے
- ۲۶۷ قاضی کے لئے گواہ کو تلقین کرنے کا حکم
- ۲۶۹ فصل فی الحبس
- ۲۶۹ قاضی کے لئے قید میں ڈالنے کیلئے ہدایات
- ۲۷۰ کس قرضہ کے عوض قید خانہ میں قاضی ڈال سکتا ہے
- ۲۷۱ کن امور میں قاضی قید میں نہ ڈالے
- ۲۷۳ محبوس کا مال معلوم نہ ہو سکے تو قید خانہ سے نکال دے
- ۲۷۶ بیوی کے نفقہ میں شوہر کو قید کرنے کا حکم، بچہ کے دین کے عوض والد کو قید میں نہ ڈالے
- ۲۷۹ باب کتاب القاضی الی القاضی
- ۲۸۰ قاضی کا دوسرے قاضی کو خط کن حقوق میں قابل قبول ہے
- ۲۸۲ کون کی چیزیں حقوق میں داخل ہیں
- ۲۸۳ مکتوب الیہ قاضی، کاتب قاضی کا خط کب قبول کرے گا
- ۲۸۵ قاضی کا جب خط پڑھ کر سنادے تاکہ گواہ مضمون سے واقف ہوں
- ۲۸۶ مکتوب الیہ قاضی خط کب قبول کرنے
- ۲۸۷ مکتوب الیہ قاضی گواہوں کی موجودگی میں خط کی مہر کا ملاحظہ کرے
- ۲۹۱ قاضی کا دوسرے قاضی کی طرف خط حدود و قصاص میں قابل قبول نہیں
- ۲۹۳ فصل آخر
- ۲۹۳ یہ دوسری فصل ہے
- ۲۹۳ حدود و قصاص کے علاوہ عورت کے قضا کا حکم
- ۲۹۳ قاضی کے لئے نائب مقرر کرنے کا حکم
- ۲۹۶ حاکم کے حکم کو قاضی کی عدالت میں پیش کیا تو قاضی کس حکم کو نافذ کرے گا
- ۲۹۸ قاضی نے بہتہ فیہ مسئلہ میں بھول کر دوسرے مذہب پر فیصلہ صادر کر دیا تو نافذ ہو گا یا نہیں
- ۳۰۰ جس چیز کی حرمت کا ظاہر میں قاضی نے فیصلہ دیا باطن میں بھی ایسا ہو گا
- ۳۰۲ غائب پر قاضی کے فیصلہ کا حکم
- ۳۰۵ مدعی علیہ نے دعویٰ کا انکار کیا اور قاضی کے فیصلہ سے پہلے غائب ہو گیا تو بھی یہی فیصلہ ہے
- ۳۰۷ قاضی کے لئے اموال یتامیٰ کو قرض پر دینے کا حکم
- ۳۰۹ باب التحکیم



- ۳۰۹ دو شخصوں نے کسی آدمی کو حکم بنایا اور فیصلہ کر دیا دونوں اس کے فیصلہ سے متفق ہو گئے تو فیصلہ درست ہے
- ۳۱۱ حکم بنانے والوں کو حکم سے رجوع کا اختیار ہے
- ۳۱۲ حدود و قصاص میں حکیم جائز نہیں
- ۳۱۳ حکم پینہ کی سماعت کرے اور انکار قسم پر حکم دے دے
- ۳۱۵ حاکم کا اپنے والدین، بیوی، اولاد کے لئے حکم باطل ہے
- ۳۱۷ مسائل شتی من کتاب القضاء
- ۳۱۷ باا خانہ ایک شخص کا اور نیچے کا مکان دوسرے شخص کا ہو نیچے والے کو میخ گانے اور روشن ان بنانے کا حکم
- ۳۱۹ گلی مستطیلہ ہو جس سے دوسری مستطیل گلی نکلی حالانکہ وہ آ رہا نہیں تو پہلی گلی والوں کو دوسری گلی میں دروازہ کھولنے کا اختیار نہیں ہوگا
- ۳۲۲ اگر زانیہ ثانیہ مستدیرہ ہو جس کے دونوں کنارے ملے ہوئے ہوں تو زانیہ اولیٰ والوں کو اختیار ہے
- مدعی نے مکان میں دعویٰ کیا جس کے قبضہ میں مکان ہے اس نے انکار کر دیا پھر منکر نے مدعی سے اس دعویٰ میں صلح کر لی تو یہ جائز ہے
- ۳۲۳ کسی نے ایک شخص کے مقبوضہ مکان میں دعویٰ کیا کہ یہ مکان مالک نے مجھے فلاں وقت میں بیہ کر دیا ہے اس سے پینہ کا مطالبہ کیا گیا۔ مدعی نے کہا کہ اس نے بیہ سے انکار کر دیا میں نے مکان اس سے خرید لیا اور خریدنے پر پینہ قائم کر دیئے تو بیہ کے پینہ قابل قبول نہیں ہوں گے
- ۳۲۴ ایک نے کہا کہ تو نے مجھ سے یہ باندی خریدی، دوسرے نے انکار کیا، بائع نے خصومت نہ کرنے کا پختہ ارادہ کیا، بائع کے لئے اس باندی سے وطی کرنا حلال ہے
- ۳۲۶ ایک شخص نے اقرار کیا کہ میں نے فلاں شخص سے دس درہم قبضہ کیا پھر اس نے کہا کہ کھولے ہیں۔ اس کی تصدیق کی جائے گی یا نہیں
- ۳۲۷ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تیرے میرے اوپر ہزار درہم ہیں۔ اس نے کہا کہ میرے تیرے اوپر کچھ نہیں ہیں
- ۳۳۰ پھر پب نے کہا کہ میرے تیرے اوپر ایک ہزار ہیں تو کچھ لازم نہیں ہوں گے
- ایک نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا مدعی علیہ نے کہا تیرا مجھ پر کچھ نہیں تھا، مدعی نے ایک ہزار درہم پر پینہ قائم کر دیئے، مدعی علیہ نے ادا کرنے پر پینہ قائم کر دیئے تو اس کے پینہ قبول ہوں گے
- ۳۳۱ اگر مدعی علیہ نے کہا کہ تیرا مجھ پر کچھ نہیں ہوا اور نہ میں تجھے پہچانتا ہوں تو اس کے پینہ قبول نہ ہوں گے
- ۳۳۳ ایک شخص نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنی باندی میرے ہاتھ فروخت کی ہے، مدعی علیہ نے انکار کیا۔ مدعی نے خریدنے پر پینہ قائم کر دیئے پھر باندی میں زائد انگلی پائی پھر مدعی علیہ نے پینہ پیش کئے کہ بائع برعیب سے بری ہے تو مدعی کے پینہ قبول نہ ہوں گے
- ۳۳۴

ایک شخص نے اپنی ذات پر قرضہ کے اقرار کی ایک تحریر دست ویز کے طور پر لکھ کر دی اور آخر میں کہا کہ ومعنی قام بهذا الذکر فهو ولی ما فیہ ان شاء اللہ یا کسی چیز کی تحریر (بیعنا مہ) لکھ کر اس کے آخر میں کہا اگر مشتری کو کچھ درک پیش آئے تو تحریر لکھنے والے پر چھٹکارا دلا کر سپرد کرنا لازم ہے، انشاء اللہ تعالیٰ تحریر کا کیا حکم ہے

۳۳۵

۳۳۷

فصل فی القضاء بالمواریث

نصرانی فوت ہو گیا اور اسکی بیوی مسلمان ہو کر آئی اور کہا کہ میں اس کی موت کے بعد اسلام لائی اور ورثہ نے کہا کہ تو اس کی موت سے قبل اسلام مائی تو کس کا قول معتبر ہوگا

۳۳۷

مسلمان مرد فوت ہو گیا اس کی نصرانی بیوی اس کی موت کے بعد مسلمان ہو کر آئی اس نے کہا کہ میں اس کی موت سے پہلے اسلام لائی اور ورثہ نے کہا کہ یہ اس کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہے تو کس کا قول معتبر ہوگا

۳۳۹

ایک شخص فوت ہوا اس کے چار ہزار درہم کسی کے پاس امانت تھے امین نے کہا کہ یہ میت کا بیٹا ہے اور اس کے علاوہ میت کا کوئی وارث نہیں ہے تو مال و دیعت میت کے بیٹے کو دیدے

۳۴۰

امین نے کسی دوسرے کے بارے میں کہا کہ یہ بھی میت کا بیٹا ہے اور اول نے کہا کہ میرے علاوہ میت کا کوئی بیٹا نہیں ہے تو مال کا فیصلہ پہلے والے کے لئے کیا جائے گا

۳۴۲

۳۴۳

قضی نے میت کی میراث قرض خواہوں اور وارثوں میں تقسیم کی تو کفیل بیا جائے گا یا نہیں

ایک مکان ایک شخص کے قبضہ میں ہے دوسرے نے پینہ قائم کئے کہ میرا وہ فوت ہو گیا ہے اور مکان میرے اور فدا غائب بھائی کے درمیان میراث چھوڑا ہے اس کو ستادیا جائے گا اور کفیل لیا جائے گا یا نہیں

۳۴۷

۳۴۹

اگر دعویٰ مال منقول میں ہو تو بالاتفاق قابض سے بقیہ مال لے لیا جائے گا

۳۵۰

غائب وارث حاضر ہوا تو اس کو دوبارہ پتہ پیش کرنے کے ضرورت نہیں ہے جس نے کہا میرا مال مسائین میں صدقہ ہے۔ مال مصداق کون سا مال ہوگا

۳۵۲

۳۵۵

ایک شخص نے کہا کہ جس چیز کا میں مالک ہوں وہ مسکین پر صدقہ ہے تو کس مال کو شامل ہوگا

کسی شخص کو وصی بنایا گیا حالانکہ اس کو وصی ہونا معلوم نہ ہو حتیٰ کہ اس نے ترکہ سے کوئی چیز فروخت کر دی تو مذکورہ شخص وصی ہے اور بیع جائز ہے

۳۵۷

۳۵۸

کسی شخص کو وکالت پر آگاہ کیا گیا تو اس کا تصرف جائز ہے

۳۵۹

وکالت سے روکنے کا حکم

قاضی یا امین نے قرض خواہوں کے واسطے مدیون کے غلام کو فروخت کیا اور مال وصول کیا پھر وہ مال ضائع ہو گیا اور غلام مستحق ہو گیا تو کوئی ضامن نہ ہوگا

۳۶۰

قضی نے وصی کو قرض خواہوں کے لئے فروخت کرنے کا حکم دیا پھر غلام مستحق ہو گیا یا مشتری کے قبضہ سے پہلے مر گیا اور ثمن ضائع ہو گیا تو مشتری اپنا ثمن وصی سے واپس لے گا

۳۶۲

- قاضی نے کہا کہ میں نے اس پر جرم کا حکم دیا یا اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا یا کوڑے مارنے کا حکم دیا لہذا یہ کام کر گزرتو  
 شخص مامور کے لئے ان امور کو بجالانے کا حکم  
 ۳۶۳
- قاضی معزول ہو گیا ایک شخص کو کہا کہ میں نے تجھ سے ایک ہزار لے کر فلاں کو دیئے تھے اس حال میں کہ اس کے  
 واسطے ایک ہزار درہم کا فیصلہ کیا تھا۔ اس نے کہا کہ یہ درہم ناحق طور پر لئے تھے تو قاضی کا قول قبول ہوگا  
 ۳۶۵
- ہاتھ کاٹنے والے اور مال لینے والے نے اس چیز کا اقرار کیا اور قاضی نے جس کا اقرار کیا وہ بھی ضامن نہ ہوگا  
 ۳۶۶
- مقطوع الید نے اس شخص سے جس سے مال لیا گیا یہ کہا کہ قاضی نے معزول ہونے کے بعد یا قاضی بننے سے پہلے  
 ایسا کیا تو پھر بھی قاضی کا قول معتبر ہوگا  
 ۳۶۶
- قاطع نے اقرار کیا یا مال لینے والے نے اس صورت میں اقرار کیا جس کا قاضی نے اقرار کیا تو دونوں ضامن ہوں  
 ۳۶۷
- مال اخذ کے قبضہ میں بعینہ موجود ہو اور اس نے انہی کا اقرار کیا جس کا قاضی نے اقرار کیا اور ماخوذ منہ المال نے  
 قاضی کی تصدیق کی کہ قاضی نے یہ فعل اپنی قضا کے زمانہ میں کیا یا یہ دعویٰ کیا کہ غیر قضا کے زمانہ میں کیا تو اس سے  
 مال نیا جائے گا  
 ۳۶۸



بسم الله الرحمن الرحيم

## باب السلم

ترجمہ..... یہ باب بیع سلم کے بیان میں ہے

تشریح۔ صاحب ہدایہ نے پہلے ان بیوع کو بیان فرمایا ہے جن میں عوضین یا احد العوضین پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے۔ ان سے فراغت کے بعد اب ان بیوع کا بیان ہے جن میں عوضین یا احد العوضین پر قبضہ کرنا شرط ہے۔ چنانچہ بیع سلم میں احد العوضین یعنی رأس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے اور بیع صرف میں دونوں عوضوں پر قبضہ کرنا شرط ہے بیع سلم میں چونکہ احد العوضین یعنی رأس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے۔ اور بیع صرف میں دونوں عوضوں پر قبضہ کرنا شرط ہے۔ اسلئے بیع سلم بمنزلہ مفرد کے ہوئی اور بیع صرف بمنزلہ مرکب کے ہوئی اور چونکہ مفرد، مرکب پر مقدم ہوتا ہے اسلئے بیع سلم کے احکام پہلے ذکر کئے گئے اور بیع صرف کے احکام بعد میں ذکر کئے گئے ہیں۔ علامہ کاکیؒ کے حوالہ سے علامہ بدرالدین عینیؒ نے لکھا ہے کہ لفظ سلم یا تو اسلم سے لیا گیا ہے اور ہمزہ اس میں سلب کیلئے ہے۔ کیونکہ رب اسلم، رأس المال یعنی دراہم، مسلم الیہ کے سپرد کر کے ان کی سلامتی کو زائل کر دیتا ہے، یعنی رب اسلم نے جب رأس المال، مسلم الیہ کو دے دیا تو وہ رب اسلم کے پاس سلامت نہ رہا۔ اور یہ لفظ سلم، تسلیم سے لیا گیا ہے کیونکہ بیع سلم میں رأس المال کا مجلس کے اندر سپرد کرنا لازم اور ضروری ہے۔ لفظ سلم اور سلف دونوں مترادف ہیں۔ اسی طرح، اسلم اور اسلف مترادف ہیں۔ سلم لغت میں ایک ایسی بیع کا نام ہے جس میں ثمن معجل ہوتا ہے یعنی فوری ادا کیا جاتا ہے اور فقہاء کی اصطلاح میں بیع سلم کہتے ہیں موجد کو معجل کے عوض لینا۔ بیع سلم کا رکن ایجاب اور قبول ہے۔ مثلاً، ایک آدمی دوسرے آدمی سے کہتا ہے۔ سلمت الیک عشرة دراهم فی کر حنطۃ یا اسلفت الیک عشرة دراهم فی کر حنطۃ میں نے تجھ سے ایک گرگندم میں دس درہم کے عوض عقد سلم کیا دوسرے آدمی نے کہا میں نے قبول کر لیا۔ پس صاحب دراہم، رب اسلم کہلائے گا اور دوسرا آدمی مسلم الیہ کہلائے گا اور گندم مسلم فیہ اور دراہم رأس المال کہلائیں گے۔ بیع سلم کا حکم، رب اسلم کیلئے مسلم فیہ میں موجد طور پر ملک کا ثابت ہونا اور مسلم الیہ کیلئے فی الحال رأس المال پر ملک کا ثابت ہونا ہے۔ بیع سلم کی شرائط جواز خود آگے چل کر مصنف ہدایہ بیان فرمائیں گے۔ فانظروا انی معکم مستظنین

### بیع اسلم کی شرعی حیثیت

السلم عقد مشروع بالكتاب وهو آية المدائنة فقد قال ابن عباس اشهد ان الله تعالى احل السلف المضمون وانزل فيها ا طول آية في كتابه وتلا قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ الآية وبالسنة وهو ما روى انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند اللسان ورخص في السلم والقياس وان كان ياباه ولكنا تركناه بما روينا ووجه القياس انه بيع المعدوم اذ المبيع هو المسلم فيه

ترجمہ۔ سلم ایک ایسا عقد ہے جو کتاب یعنی آیت مدائنت سے مشروع ہے۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ میں گواہی دیتا

ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے مسلم مضمون کو حلال کیا اور اس کی بابت اپنی کتاب میں بہت بڑی آیت اتاری اور ابن عباسؓ نے باری تعالیٰ کا قول یا ایہا الذین آمنوا اذا قدامکم بدین الی اجل مسمی فاکتبوه الآیۃ تلاوت کیا۔ اور سنت سے بھی ثابت ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ایسی چیز کے بیچنے سے منع فرمایا ہے جو انسان کے پاس نہ ہو اور مسلم کی اجازت ہی ہے اور قیاس اگرچہ مسلم کے جواز کا انکار کرتا ہے لیکن ہم نے اس کو حدیث مذکور کی وجہ سے ترک کر دیا ہے اور وجہ قیاس یہ ہے کہ مسلم میں بیع معدوم کیونکہ بیع وہی چیز ہے جو مسلم فیہ ہے۔

تشریح صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ بیع مسلم کا جواز کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ کتاب اللہ تو یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے یا ایہا الذین آمنوا اذا قدامکم بدین الی اجل مسمی فاکتبوه۔ یعنی اے ایمان والو! جب تم آپس میں معاملہ کرو ادھار کا کسی وقت مقرر تک تو اس کو لکھ لیا کرو۔ بقول رئیس المفسرین حضرت ابن عباسؓ کے یہ آیت عقد مسلم کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ چنانچہ ابن عباسؓ نے فرمایا اشہد ان اللہ احل السلف المضمون وانزل فیہا اطول آیۃ فی کتابہ اور پھر ابن عباسؓ نے یہی آیت تلاوت فرمائی۔ ابن عباسؓ کے اس قول میں مضمون سے مراد مؤجل ہے یا واجب فی الذمہ ہے دونوں درست ہیں۔ کیونکہ مسلم فیہ مؤجل ہوتی ہے اور مسلم الیہ کے ذمہ میں واجب ہوتی ہے۔ اب ترجمہ یہ ہوگا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے مسلم مؤجل یا مسلم، واجب فی الذمہ کو حلال کیا ہے اور اس کی بابت بہت بڑی آیت یعنی آیت مدایت نازل فرمائی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کے اس قول سے واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ یہ آیت بیع مسلم کے جواز پر بین دلیل ہے۔ سنت رسول یہ ہے ان النبی ﷺ بھی عن بیع ما لیس عند الانسان ورخص فی المسلم یعنی رسول اکرم ﷺ نے اس چیز کی بیع سے منع فرمایا ہے جو انسان کی ملک میں نہ ہو اور مسلم کی اجازت دی ہے۔ حاصل یہ کہ معدوم چیز کی بیع ممنوع ہے مگر بیع مسلم کی اجازت دی ہے۔ درنحالیکہ مسلم فیہ یعنی بیع معدوم ہوتی ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ صاحب ہدایہ کی بیان کردہ یہ حدیث دو حدیثوں سے مرکب ہے۔ چنانچہ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت میں ہے لا تبع ما لیس عندک اس چیز کو نہ بیچ جو تیری ملک میں نہ ہو اور ابن عباسؓ کی روایت میں ہے قال قدم النبی ﷺ والناس یساغون فی التمر السنۃ والسنین والثلاث فقال من اسلف فی شیء فلیسلف فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اکرم ﷺ مدینہ منورہ میں تشریف لائے درنحالیکہ لوگ کھجور میں ایک ایک سال، دو دو سال اور تین تین سال (کے ادھار) بیع مسلم کرتے تھے آپ ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص کسی چیز میں بیع مسلم کرے تو اس کو کیل معلوم، یہ وزن معلوم میں میعاد معلوم تک بیع مسلم کرنی چاہئے۔ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع مسلم جائز اور مشروع ہے۔

بخاری شریف میں عبد اللہ بن ابی اوفیٰ سے مروی ہے قال ان کنا لنسلف علی عہد رسول اللہ ﷺ و ابی بکر و عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فی الحنطۃ والشعیر والتمر والزبیب۔ عبد اللہ بن ابی اوفیٰ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ اور صدیق اکبرؓ اور فاروق اعظمؓ کے زمانہ میں گندم، جو، کھجور اور کشمش میں بیع مسلم کیا کرتے تھے۔ یہ حدیث بھی مسلم کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ بعد رسالت سے آج تک بیع مسلم کے جواز پر امت کا اجماع بھی چلا آرہا ہے پس بیع مسلم کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع امت تینوں سے ثابت ہوگئی ہے۔ البتہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ بیع مسلم جائز نہ ہو۔ کیونکہ بیع مسلم میں مسلم فیہ بیع ہوتی ہے۔ اور بیع معدوم ہے اور بیع موجود غیر مملوک یا بیع موجود مملوک غیر مقدور تسلیم کی بیع صحیح نہیں ہوتی۔ تو بیع معدوم کی بیع بدرجہ اولیٰ صحیح نہ ہوگی۔

اس دلیل سے ثابت ہوتا ہے کہ بیع سلم جائز نہ ہو۔ لیکن حدیث مذکور کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

### ملکی موزونی چیزوں میں بیع السلم جائز ہے

قال وهو جائز فی المکیلات والموزونات لقوله عليه السلام من اسلم مکم فليسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم والمراد بالموزونات غیر الدراهم والدنانیر لانهما اثمان والمسلم فیہ لابد ان یکون مٹمنا فلا یصح السلم فیہما ثم قیل یکون باطلا وقیل ینعقد بیعا شمن مؤحل تحصیلا لمقصود المتعاقدين بحسب الامکان والعبرة فی القعود للمعانی والاول اصح لان التصحیح انما یجب فی محل اوجبا العقد فیہ ولا یمکن ذلک

ترجمہ شیخ ابوالحسن قدوری نے کہا ہے کہ سلم، مکیلات اور موزونات میں جائز ہے۔ کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص تم میں سے سلم کا عقد کرے تو اس کو معلوم پیمانہ اور معلوم وزن میں معلوم مبیعہ تک سلم کرنی چاہئے۔ اور موزونات سے مراد دراہم اور دنانیر کے علاوہ ہے کیونکہ یہ دونوں شمن ہیں اور مسلم فیہ کیلئے چونکہ بیع ہونا ضروری ہے۔ اسلئے ان دونوں میں سلم صحیح نہ ہوگی۔ پھر کہا گیا ہے کہ سلم باطل ہوگی اور کہا گیا کہ ادھار شمن کے عوض بیع منعقد ہو جائے گی تاکہ عقد کرنے والوں کا مقصود حتی الامکان حاصل ہو سکے۔ اور عقد میں معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور قول اول صحیح ہے۔ کیونکہ عقد کو صحیح بنانا اسی محل میں واجب ہوتا ہے جس میں دونوں نے عقد ٹھہرایا ہے حالانکہ یہ یہاں ممکن نہیں ہے۔

تشریح صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ عقد سلم ہر کیلی اور وزنی چیز میں جائز ہے۔

دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے من اسلم منکم فیسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم یعنی جو شخص تم میں سے عقد سلم کرے تو وہ کیل معلوم اور وزن معلوم میں مبیعہ معلوم تک سلم کرے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عقد سلم، مکیلات اور موزونات میں جائز ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ متن میں موزونات سے مراد دراہم اور دنانیر کے علاوہ دوسری چیزیں ہیں۔ چنانچہ اگر دراہم یا دنانیر میں عقد سلم کیا گیا تو ان کے موزونی ہونے کے باوجود عقد سلم باطل ہے۔ اب اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ دراہم اور دنانیر میں دراہم اور دنانیر ہی کا عقد سلم کیا گیا یعنی دراہم اور دنانیر ہی کو رأس المال بنایا گیا اور انہیں کو مسلم فیہ بنایا گیا تو یہ صورت باجماع ناجائز ہے۔ کیونکہ رأس المال اور مسلم فیہ دونوں عوض اگر دراہم ہیں یا دونوں عوض دنانیر ہیں تو قدر اور جنس کے باوجود نہ، (ادھار) پایا گیا اور اگر ایک عوض دراہم ہوں اور دوسرا عوض دنانیر ہوں تو اتحاد قدر کے ساتھ نساء یعنی مسلم فیہ کا ادھار ہونا پایا گیا۔ حالانکہ ان دونوں صورتوں میں نساء حرام اور ناجائز ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ گندم کا عقد سلم، دراہم یا دنانیر میں کیا گیا یعنی گندم کو رأس المال اور دراہم یا دنانیر کو مسلم فیہ بنایا گیا تو اس صورت میں بھی عقد سلم ناجائز ہے۔

اور عدم جواز کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں دراہم اور دنانیر مسلم فیہ ہیں حالانکہ ان کو مسلم فیہ بنانا درست نہیں ہے۔ کیونکہ مسلم فیہ ایسی چیز ہونی چاہئے جو بیع ہو اور متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہو اور دراہم اور دنانیر شمن ہوتے ہیں، متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے۔ پس جب دراہم اور دنانیر شمن ہوتے ہیں، متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے۔ تو ان کو مسلم فیہ بنانا بھی درست نہ ہوگا اور



جب ان کو مسلم فیہ بنا درست نہیں ہے تو ان کے اندر عقد مسلم بھی درست نہ ہوگا۔ لیکن اب سوال یہ ہے کہ جب گندم کا عقد مسلم، راجم اور دنانیر میں درست نہ ہوا تو کیا ثمن موجب کے عوض گندم کے اندر بیع منعقد ہو جائے گی یا نہیں یعنی یہاں یہ ہو سکتا ہے کہ گندم کو بیع قرار دے دیا جائے اور راجم اور دنانیر وادھار ثمن قرار دے دیا جائے اور یہ بہا جائے کہ یہ دھار ثمن کے عوض گندم کی بیع ہے۔ اس بارے میں عیسیٰ بن ابان کا قول یہ ہے کہ یہ بیع بالکل باطل ہے یعنی یہ نہ عقد مسلم ہوگا اور نہ ثمن موجب کے عوض گندم کی بیع ہوگی۔ وراہ ابو بکر اعمش کا قول یہ ہے کہ یہ ثمن موجب کے عوض گندم کی بیع ہے یعنی اگر اس کو بیع مسلم قرار دینا ممکن نہیں ہے تو یہ کہہ دیا جائے گا کہ یہ ثمن موجب کے عوض گندم کی بیع ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عاقدین میں سے ایک کا مقصود گندم پر قبضہ کرنا ہے۔ اور ایک کا مقصود راجم و دنانیر پر قبضہ کرنا ہے اور یہ مقاصد بیع مسلم کے بغیر ثمن موجب کے عوض انعقاد بیع سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں۔ پس حتیٰ امکان عاقدین کے مقصود کو حاصل کرنے سے پہلے ثمن موجب کے عوض بیع کا انعقاد مان لیا گیا۔ وراہی لیبہ حقوق میں معنی اور مقصد صدیق کا اعتبار ہوتا ہے الفاظ کا اعتبار نہیں ہوتا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قول اس یعنی عیسیٰ بن ابان کا قول زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ عقد کو صحیح بنانا اسی محل میں واجب ہوتا ہے جس میں عاقدین نے عقد منعقد کیا ہے۔ حالانکہ یہ بات یہاں ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ عقد منعقد کیا گیا ہے راجم و دنانیر میں اور راجم و دنانیر کبھی بھی بیع نہیں ہو سکتے وراہم و دنانیر بیع اس لئے نہیں ہو سکتے کہ یہ دونوں پیدائشی طور پر ثمن ہیں اور مسلم فیہ بیع ہوتی ہے۔ حاصل یہ کہ عاقدین نے راجم اور دنانیر کو مسلم فیہ بنایا ہے حالانکہ راجم و دنانیر، مسلم فیہ نہیں ہو سکتے اس لئے یہ عقد مسلم نہیں ہوگا وراہ چونکہ عقد مسلم و بد کر ثمن موجب کے عوض بیع کرنا بد کر نہیں ہے۔ اس لئے یہ بیع بھی منعقد نہ ہوگی۔ پس جب دونوں صورتیں ناممکن ہیں تو راجم اور دنانیر میں بیع مسلم کرنا بالکل باطل ہوگا۔

### مذروعی اور عددی مقارب میں بیع السلم جائز ہے

قال وكذا في المذروعات لانه يمكن ضبطها بذكر الذرع والصفة والصعة ولا بد منها لترتفع الجهالة فيتحقق شرط صحة السلم وكذا في المعدودات التي لا تتفاوت كالجور والبيض لان العددى المقارن معلوم مضبوط الوصف مقدور التسليم فيحور السلم فيه والصغير والكبير سواء باصطلاح الناس على امداد التفاوت بخلاف البطيخ والرمان لانه يتفاوت احاده تفاوتاً فاحشاً وتتفاوت الاحاد في المالية يعرف العددى المتفاوت وعن ابى حيفة انه لا يجوز في بيع العامة لانه يتفاوت احاده في المالية ثم كما يحور السلم فيها عدداً يجوز كيلاً وقال رفر لا يجوز كيلاً لانه عددى وليس مكمل وعنه انه لا يحور عدداً ايضاً للتفاوت ولما ان المقدار مرة يعرف بالعدد وتارة بالكيل وانما صار معدوداً بالاصطلاح فيصير مكىلاً باصطلاحهما وكذا في الفلوس عدداً وقيل هذا عند ابى حيفة وابى يوسف وعند محمد لا يجوز لانها ائمان ولهما ان التسمية في حقهما باصطلاحهما فيسطل باصطلاحهما ولا تعود وربا وقد ذكرناه من قبل

ترجمہ اور یوں ہی گزروں سے ناپنے کی چیزوں میں سلم جائز ہے کیونکہ ان چیزوں کا ضبط میں لانا ناپ، صفت اور صنعت ذکر کر کے ممکن ہے اور ان باتوں کا بیان کرنا ضروری ہے تاکہ جہاں سے دور ہو بر صحت سلم کی شرط متحقق ہو جائے اور اسی طرح ثمن کی ایک چیزوں میں (سلم جائز ہے) جس میں تفاوت نہیں ہوتا جیسے، اخروٹ، انڈے۔ کیونکہ عددی مقارب کی مقدار معلوم ہے اور ان کا وصف بھی (بیان

سے) منضبط ہو جاتا ہے اور ان کو سپرد کرنا بھی ممکن ہے اس لئے ان میں سلم بھی جائز ہے اور تفاوت کا اعتبار نہ کرنے پر لوگوں کے اتفاق کر لینے کی وجہ سے (ان کا) چھوٹا اور بڑا برابر ہوتا ہے۔ برخلاف خربوز۔ اور انار کے کیونکہ ان کے افراد میں بہت تفاوت ہوتا ہے اور مالیت میں افراد کے متفاوت ہونے سے عددی چیز متفاوت معلوم ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ شہ مرغ کے انڈوں میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے افراد مالیت میں متفاوت ہوتے ہیں۔ پھر عددی متقار بہ میں بیع سلم جس طرح شمار کر کے جائز ہے اسی طرح پیمانے سے بھی جائز ہے اور امام زفر نے فرمایا ہے کہ پیمانے سے جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ چیز عددوں سے کیلی نہیں ہے۔ اور امام زفر سے ایک روایت یہ ہے کہ تفاوت کی وجہ سے شمار کر کے بھی جائز نہیں ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ مقدار تو کبھی شمار سے پہچانی جاتی ہے اور کبھی پیمانے سے معلوم ہوتی ہے اور وہ لوگوں کے اتفاق کر لینے سے عددی ہوتی ہے۔ پس وہ بائع اور مشتری کے اتفاق کر لینے سے کیلی ہو جائے گی۔ اور اسی طرح فلوس کی بیع سلم بھی شمار کر کے جائز ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک ہے اور امام محمد کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ کیونکہ فلوس تو ثمن ہیں۔

تشخیص کی دلیل یہ ہے کہ بائع اور مشتری کے حق میں فلوس کا ثمن ہونا ان دونوں کے اتفاق کرنے کی وجہ سے تھا۔ پس انہیں کے اتفاق سے ثمن ہونا باطل ہو جائے گا اور وزنی ہو کر عود نہیں کرے گا اور ہم اس کو پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

تشریح صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ عقد سلم جس طرح ملکيات اور موزونات میں جائز ہے اسی طرح عقد سلم ان چیزوں کے اندر بھی جائز ہے جن کو گزروں سے ناپ کر فروخت کیا جاتا ہے۔

دلیل یہ ہے کہ عقد سلم صحیح ہونے کیلئے تین چیزوں کا معلوم ہونا ضروری ہے۔

۱۔ مقدار

۲۔ صفت

۳۔ صنعت

اور ان تین چیزوں کا معلوم ہونا اسلئے ضروری ہے تاکہ مسلم فیہ کی جہالت دور ہو کر صحت سلم کی شرط متحقق ہو جائے اور مذروعات میں یہ تینوں چیزیں معلوم ہو جاتی ہیں۔ اس طور پر کہ اس کا طول و عرض بیان کرنے سے مقدار معلوم ہو جائے گی۔ اور جید یا ردی ہونا بیان کرنے سے صفت معلوم ہو جائے گی۔ اور باریک یا موٹا ہونا بیان کرنے سے صنعت (کارگیری) معلوم ہو جائے گی۔ پس جب مذکورہ تینوں چیزیں معلوم ہو سکتی ہیں یعنی ان کو ضبط میں لانا ممکن ہے تو مذروعات کی بیع سلم بھی جائز ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جن چیزوں کو وزن کر فروخت کیا جاتا ہے اور ان کے افراد میں مالیت کے اعتبار سے تفاوت نہیں ہوتا جیسے اخروٹ اور انڈے۔ ان کی بیع سلم بھی جائز ہے کیونکہ ایسی عددی چیز جو باہم قریب قریب ہوتی ہیں ان کی مقدار بھی معلوم ہے۔ اور بیان سے ان کا وصف بھی منضبط ہو جاتا ہے اور ان کو سپرد کرنا بھی ممکن ہے اور جن چیزوں کی مقدار معلوم ہو اور ان کا وصف منضبط ہو جائے اور ان کا سپرد کرنا ممکن ہو ان کی بیع سلم جائز ہوتی ہے۔ اس لئے عددی متقار بہ کی بیع سلم جائز ہوئی۔ عددی چیزوں میں چھوٹا، بڑا برابر ہوتا ہے کیونکہ ان کے درمیان تفاوت کا اعتبار نہ کرنے پر لوگوں نے اتفاق کر لیا ہے۔ مثلاً مرغی کے باہم انڈوں میں اگرچہ خفیف سا تفاوت ہوتا ہے لیکن وہ با اتفاق اس تفاوت کا اعتبار نہیں کرتے چنانچہ ایسا نہیں ہوتا کہ مرغی کا انڈا اگر کچھ بڑا ہو تو اس کی قیمت زیادہ ہو اور اگر

کچھ چھوٹا ہو تو اس کی قیمت کم ہو بلکہ قیمت کے اعتبار سے سب برابر ہوتے ہیں۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ خر بوزے اور انار کی بیج سلم جائز نہیں ہے اسی طرح کدو، کوئی، جانوروں کے سر اور پاؤں کی بیج سلم جائز نہیں ہے۔ کیونکہ قیمت کے اعتبار سے ان کے افراد میں بہت بڑا تفاوت ہوتا ہے اور لوگ ان کے درمیان تفاوت کا اعتبار بھی کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک خر بوزہ ایک روپیہ کا ہوتا ہے اور دوسرا دو روپیہ کا ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک انار کم قیمت پر ملتا ہے اور دوسرا اس سے زیادہ قیمت پر ملتا ہے اور قیمت کے اعتبار سے جن چیزوں کے افراد میں تفاوت ہوتا ہے۔ ان کی بیج سلم جائز نہیں ہوتی۔ اسلئے خر بوزے اور انار وغیرہ اشیاء کی بیج سلم جائز نہ ہوگی۔ اب عددی متقارب اور عددی متفاوت کے درمیان ضابطہ یہ ہو کہ اگر عددی چیز کے افراد میں قیمت کے اعتبار سے تفاوت ہو تو وہ چیز عددی متفاوت کہلے گی اور اگر تفاوت نہ ہو تو وہ عددی متقارب کہلے گی۔ حضرت امام ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ ہے کہ شتر مرغ کے انڈوں کی بیج سلم جائز نہیں ہے۔ اور عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ شتر مرغ کے انڈے مالیت کے اعتبار سے متفاوت ہوتے ہیں اور سابق میں گزر چکا ہے کہ عددی متفاوت کی بیج سلم جائز نہیں ہے۔ اسلئے شتر مرغ کے انڈوں کی بیج سلم جائز نہ ہوگی۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ معدودات متقاربہ کی بیج سلم جس طرح شمار کر کے جائز ہے اسی طرح کیل کر کے بھی جائز ہے۔ چنانچہ اگر ایک روپیہ کے ایک فقیر انڈوں کی بیج سلم کی گئی تو جائز ہے۔ حضرت امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ معدودات متقاربہ میں شمار کر کے بیج سلم کرنا تو جائز ہے لیکن کیل کر کے جائز نہیں ہے۔ کیونکہ معدودات متقاربہ کے قبیلہ سے جو چیزیں ہیں وہ سب عددی ملکی نہیں ہیں۔ اور جو چیزیں کیلی نہ ہوں ان کی بیج سلم، کیل کے ذریعہ کس طرح درست ہو سکتی ہے

برہن ثابت ہوا کہ معدودات متقاربہ کی بیج سلم، کیل کر کے ناجائز ہے۔ حضرت امام زفرؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ معدودات متقاربہ کی بیج سلم نہ کیا جائز ہے۔ اور نہ عدداً جائز ہے۔ کیونکہ معدودات متقاربہ کے افراد کے درمیان تفاوت ہوتا ہے اگر تفاوت خفیف ہو اور وہ عددی چیز جس کے افراد میں تفاوت ہو اس کی بیج سلم چونکہ عدداً (شمار کر کے) بھی جائز نہیں ہوتی۔ اسلئے معدودات متقاربہ کی بیج سلم عدداً بھی جائز نہیں ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ مقدار کبھی تو شمار کرنے سے پہچانی جاتی ہے اور کبھی کیل کے ذریعہ معلوم ہوتی ہے۔ پس معدودات متقاربہ کا شمار اور کیل دونوں سے ضبط کرنا ممکن ہے اور جب دونوں سے ضبط کرنا ممکن ہے تو دونوں کے ساتھ بیج سلم کرنا جائز ہے یعنی معدودات متقاربہ کی بیج سلم بھی جائز ہے اور کیا بھی جائز ہے۔ اور رہا ان کا عددی ہونا تو یہ بحکم نص نہیں ہے بلکہ لوگوں کے اتفاق کرنے سے عددی ہو گئی ہیں۔ تو گویا مدار لوگوں کے اتفاق پر ہوا پس جس طرح لوگوں کے اتفاق سے ایک چیز عددی ہو گئی ہے اسی طرح عاقدین کے اتفاق سے وہ چیز کیلی ہو جائے گی اور جب عددی چیز عاقدین کے اتفاق سے کیلی ہو گئی تو اس کی بیج سلم جس طرح عدداً جائز ہے اسی طرح کیا بھی جائز ہوگی۔

وکذا فی الفلوس . الخ سے صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ فلوس کی بیج سلم بھی عدداً جائز ہے۔ یہ حکم جامع صغیر میں بغیر اختلاف کے مذکور ہے۔ لیکن صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ بعض مشائخ کا قول یہ ہے کہ جواز کا یہ حکم شیخین کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ کے



نزدیک فلوں کی بیع سلم ناجائز ہے۔

امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ فلوں، ثمن ہوتے ہیں اور پے کڈر چکا ہے کہ ثمن کی بیع سلم ناجائز ہوتی ہے۔ اسلئے فلوں کی بیع سلم ناجائز ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ فلوں کا ثمن ہونا عاقدین کے حق میں ان دونوں کے اتفاق سے ثابت تھا اسلئے کہ دوسرے آدمی کو ان پر کوئی وایت نہیں ہے پس جب فلوں کا ثمن ہونا ان دونوں کے حق میں ان کے اتفاق سے تھا تو انہیں کے اتفاق سے ثمن ہونا باطل ہو جائے گا۔ اور جب فلوں کا ثمن ہونا باطل ہو گیا تو فلوں ان کے حق میں سامان ہو گئے اور سامان کی بیع سلم جائز ہوتی ہے لہذا فلوں کی بیع سلم جائز ہوگی۔

ولا تعود وزنیاً سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ فلوں، ثمن ہونے سے پہلے چونکہ پیتل اور سہات کے ٹکڑے تھے اسلئے موزونات کے قبیلہ سے تھے لیکن جب ان کے ثمن ہونے پر اتفاق کر لیا تو یہ عددی ہو گئے تھے۔ پس جب عاقدین کے ان کی ثمنیت کے ابطال پر اتفاق کرنے سے ان کا ثمن ہونا باطل ہو گیا تو ان کا عددی ہونا بھی باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ فلوں ثمنیت ہی کی وجہ سے عددی ہوئے تھے۔ مگر جب فلوں ثمن ہی نہ رہے تو عددی بھی نہ رہیں گے بلکہ حالت سابقہ پر وزنی ہو جائیں گے۔ اور جب فلوں عددی نہ رہے بلکہ وزنی ہو گئے تو ان کی بیع سلم شمار کر کے جائز نہ ہونی چاہئے تھی بلکہ وزن سے جائز ہونی چاہئے تھی حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ فلوں کی بیع سلم عددی جائز ہے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ عاقدین نے فلوں کے ثمن ہونے کا اعتبار کرنے سے اعراض کیا ہے۔ ان کے عددی ہونے کا اعتبار کرنے سے اعراض نہیں کیا ہے۔ یعنی عاقدین نے فلوں کے ثمن ہونے کے ابطال پر اتفاق کیا ہے۔ ان کے عددی ہونے کے ابطال پر اتفاق نہیں کیا ہے اور فلوں کی ثمنیت کے ابطال سے ان کے عددی ہونے کا ابطال لازم نہیں آتا اور جب فلوں کی ثمنیت کے ابطال سے عددی ہونے کا ابطال لازم نہیں آیا تو فلوں باہر ثمن نہ ہونے کے عددی ہوں گے وزنی نہ ہوں گے۔ اور جب فلوں عددی رہے عود کر کے وزنی نہ ہوئے تو فلوں کی بیع سلم بھی عددی جائز ہوگی۔ اس کی تفصیل باب الربو میں بیع انگلس بالفسین کے مسئلہ کے تحت گذر چکی ہے۔

حیوان میں بیع السلم کا حکم .. امام شافعی کا نقطہ نظر

ولا یحور السلم فی الحيوان وقال الشافعی یحوز لانه یصیر معلوماً ببيان الجسم والسن والنوع والصفة والتفاوت بعد ذلك یسیر فاشه الثیاب ولما ان بعد ذکر ما ذکر یبقی فیہ تفاوت فاحش فی المالیه باعتبار المعانی الباطنة فیفصی الی المازعة بحلاف الثیاب لانه مصوع للعباد فقلما یتفاوت الثوبان اذا سبحا علی سوال واحد وقد صح ان السی علیہ السلام بھی عن السلم فی الحيوان ویدخل فیہ جميع اجناسه حتی العصافیر

ترجمہ اور حیوان کی بیع سلم جائز نہیں ہے اور امام شافعی نے فرمایا کہ جائز ہے اسلئے حیوان جنس، نوع، عمر اور صفت بیان کرنے سے

معلوم ہو جاتا ہے اور اس کے بعد تفاوت خفیف ہے تو یہ کپڑوں کے مشابہ ہو گیا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مذکورہ امور ذکر کرنے کے بعد چونکہ حیوان میں باطنی امور کے اعتبار سے مایت میں بہت بڑا تفاوت باقی رہ جاتا ہے اسلئے مفصلی الی منازعہ ہوگا برخلاف پتروں کے کیونکہ کپڑے بندوں کے تیار کردہ ہیں پس جب دو کپڑے ایک آدھ پر بنے جو میں بہت کم تفاوت ہوتا ہے۔ اور یہ بات صحیح ہے کہ حضور ﷺ نے حیوان کی بیع مسلم سے منع فرمایا ہے اور غنہ حیوان میں اس کے تمام اجناس داخل ہوں گے حتیٰ کہ گوریئے بھی۔

**تشریح** جانوروں کے اندر بیع مسلم کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ مطلق جانور کی بیع مسلم کی گئی ہو یعنی نہ اس کی جنس بیان کی ہو نہ عمر بیان کی ہو نہ صفت بیان کی ہو، اور نہ اس کی نوع بیان کی ہو۔ دوسرے یہ کہ مذکورہ چیزیں بیان کر کے جانور کی بیع مسلم کی گئی ہو۔ پہلی صورت میں بالاتفاق بیع مسلم ناجائز ہے اور دوسری صورت میں ہمارے نزدیک ناجائز ہے۔ اور امام شافعی کے نزدیک جائز ہے۔ اسی کے قائل امام مالک اور امام احمد ہیں۔

**امام شافعی کی دلیل** یہ ہے کہ جب جانور کی جنس بیان کر دی گئی، مثلاً کہا گیا کہ وہ اونٹ ہو یا بھینس ہو۔ اور عمر بیان کر دی گئی، مثلاً کہا گیا کہ وہ بنت مخض ہو یا بنت لبون ہو یا کہا گیا کہ جذعہ ہو یا شنی ہو یا ہمارے زمانہ میں کہا گیا کہ وہ ایک دانت ہو یا دو دانت ہو، اور نوع بیان کی گئی، مثلاً کہا گیا کہ وہ بخق ہو یا عربی ہو اور صفت بیان کر دی گئی، مثلاً کہا گیا کہ وہ خوب فرہ ہو یا تازہ ہو یا بد پتلہ اور ہو تو مسلم فیہ کی مالیت منضبطہ اور معلوم ہو جائے گی۔ اور ہر وہ چیز جو اوصاف کے بیان سے معلوم اور منضبطہ ہو جاتی ہو اس کی بیع مسلم جائز ہوتی ہے۔ اسلئے جنس، سن، نوع اور صفت کے بیان کر دینے کے بعد جانور کی بیع مسلم بھی جائز ہو جائے گی۔ اور رہا یہ سوال کہ جانور کی جنس، سن، نوع اور صفت بیان کرنے کے باوجود تفاوت باقی رہتا ہے۔ ہذا جانور کی بیع مسلم جائز نہ ہونی چاہئے تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ چار چیزیں بیان کرنے کے بعد جو تفاوت باقی رہ جاتا ہے وہ بہت خفیف اور کم ہوتا ہے۔ پس یہ کپڑوں کے مشابہ ہو گیا یعنی جس طرح کپڑے کی جنس، نوع، صفت اور موٹاپا بیان کرنے سے کپڑے یعنی مسلم فیہ معلوم ہو جاتی ہے اور اس کی بیع مسلم بالاتفاق جائز ہے باوجودیکہ تھوڑا سا تفاوت باقی رہ جاتا ہے۔ اسی طرح جانور کی بیع مسلم بھی جائز ہوگی۔ جانوروں کی بیع مسلم کے جواز پر امام شافعی کی طرف سے یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے حضرت عمرو بن العاصؓ کو لشکر کی تیاری کے سلسلہ میں یہ امر فرمایا تھا کہ ایک میوہ مقرر کر کے ایک اونٹ دو اونٹ کے عوض خرید لیں یعنی فوری طور پر ایک اونٹ لے لیں۔ اور ایک مدت کے بعد دو اونٹ دے دیئے جائیں گے۔ پس ایک اونٹ جس پر فی الحال قبضہ کیا گیا تھا اس مال ہے اور دو اونٹ جن کو ایک مدت کے بعد سپرد کیا تھا۔ مسلم فیہ ہے اور اس عقد کا نام عقد مسلم ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے جانوروں کی بیع مسلم کا امر فرمایا تھا۔ اور رسول خداؐ جس چیز کا امر فرمادیں اس کے جواز میں کون شہرہ رسنت ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ جانوروں کی بیع مسلم جائز ہے۔

**ہماری دلیل** یہ ہے کہ جانور کے مذکورہ چار اوصاف یعنی جنس، سن، نوع اور صفت بیان کرنے کے بعد بھی جانوروں میں مایت اور قیمت کے اعتبار سے بہت بڑا تفاوت باقی رہ جاتا ہے اور یہ تفاوت جانور کے باطنی امور کی وجہ سے ہوتا ہے۔ مثلاً گھوڑے کا تیز رفتار اور فرمانبردار ہونا، غلام کا ہوشیار اور باسلیقہ ہونا، باندی کا خوبصورت ہونا ایسے امور ہیں جن میں لوگوں کی رغبت زیادہ ہونے سے قیمت بڑھ جاتی ہے اور مذکورہ امور نہ ہونے سے قیمت گھٹ جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بس اوقات دو گھوڑے جنس، سن، نوع اور صفت میں برابر

ہوتے ہیں مگر امور باطنہ کی وجہ سے ایک کی قیمت بہت زیادہ اور دوسرے کی کم ہوتی ہے۔ پس ان امور باطنہ کی وجہ سے مسلم فیہ کی یہ دو قیمتیں جھگڑا پیدا ہوگا اور جس مقدار میں جھگڑا پیدا ہونے کا امکان ہو، مقتدفاً سد ہوتا ہے۔ اسلئے ہم نے کہا کہ جانور کی بیع مسلم ناجز اور فی سد ہے۔ اور امام شافعی کا جانوروں کو پیڑوں پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ پیڑے بندوں کے تیار کردہ ہیں اور بندے جب دو قہن ایک سات اور ایک کدہ سے ایک ہی طرح پر بستے ہیں تو ماییت کے اعتبار سے ان میں بہت کم تفاوت ہوتا ہے اور جانور پیدا کرنے میں بندوں کو بولی داخل نہیں ہے۔ حق سبحانہ و تعالیٰ اپنی قدرت سے ایک ہی جنس کے دو جانور پیدا کرتا ہے اور ان دونوں میں ماییت کے اعتبار سے بہت بڑا تفاوت ہوتا ہے۔ پس اس فرق کے ہوتے ہوئے جانوروں پر قیاس کرنا اس طرح درست ہوگا اور حدیث عمرو بن العاص میں ایک اونٹ کو دو اونٹوں کے عوض خریدنا آیت ربوا نماز ہونے سے پہلے کا حکم ہے آیت ربوا سے یہ حکم منسوخ ہو گیا ہے اور حدیث منسوخ چونکہ قبل استدلال نہیں ہوتی اسلئے اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے نقلی دلیل یہ ہے کہ جناب رسول اللہ ﷺ نے حیوان کی بیع مسلم سے منع فرمایا ہے اور لفظ حیوان میں اس کے تمام اجناس داخل ہو جائیں گے۔ حتیٰ کہ بوتر اور گوریئے بھی داخل ہو جائیں گے یعنی بوتر اور چڑیا جیسے جانوروں کی بیع مسلم بھی اس نص کی وجہ سے جائز نہ ہوگی اگرچہ ان کے افراد میں زیادہ تفاوت نہیں ہوتا۔

### اعضاء حیوان کی بیع مسلم کا حکم

فان ولا فی اطرافہ کالرؤس والا کارع للثفاوت فیہا اذ هو عددی متفاوت لما قال ولا فی الحلود  
عددا ولا فی الحطب خزما ولا فی الرطبة خرواً للثفاوت الا اذا عرف دلک ما بین له طول ما یشد بہ  
الحرمة انہ شبر او ذراع فحینئذ یحوز ادا کان علی وجه لا یتفاوت

ترجمہ۔ اور جانور کے اطراف سر اور پاؤں کے ہند میں بھی (بیع مسلم) جائز نہیں کیونکہ ان چیزوں میں تفاوت ہوتا ہے اسلئے کہ یہ چیزیں عددی متفاوت ہیں۔ ان کے واسطے کوئی اندازہ نہیں ہے۔ اور ہاڈوں کی بیع مسلم عدد اور سبزوں کی بیع مسلم ٹھڑی سے اور گھاس کی بیع مسلم پوٹی سے جائز نہیں ہے۔ کیونکہ (ان کے افراد میں) تفاوت ہوتا ہے مگر جبکہ معصوم ہو یا اس طور کہ اس چیز کا طول کے ایک باشت ہے یا ایک باتھ ہے بیوقوف کرے جس سے گٹھا باندھا جائے گا تو اس وقت بیع مسلم جائز ہوگی جبکہ ایسے طور پر ہو کہ اس میں تفاوت نہ ہوتا ہو۔

تشریح۔ صاحب قدوری نے فرمایا ہے کہ جانوروں کے سروں اور پاؤں کی بیع مسلم جائز نہیں ہے کیونکہ جانوروں کے سروں اور پاؤں میں چھوٹا اور بڑا ہونے کی وجہ سے ماییت میں بہت بڑا تفاوت ہوتا ہے تو یہ عددی متفاوت ہوئے ان کے واسطے کوئی اندازہ نہیں لگایا جاسکتا ہے ورسابق میں مذکور چکا کہ عددی متفاوت کی بیع مسلم جائز نہیں ہوتی۔ اسے جانوروں کے سر اور پاؤں کی بیع مسلم جائز نہ ہوگی۔ صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ جانوروں کی کھالوں میں بھی عددی بیع مسلم جائز نہیں ہے کیونکہ کھالیں عددی ہیں۔ اور ان میں بعض کھالیں چھوٹی اور بعض بڑی ہوتی ہیں۔ اسی طرح بعض کا چوڑاں کم اور بعض کا زیادہ ہوتا ہے بہر حال اس تفاوت کی وجہ سے ان کی ماییت میں بہت بڑا تفاوت ہوتا ہے اور سابق میں مذکور چکا ہے کہ عددی متفاوت کی بیع مسلم منسوخ ان امور سے ہے جو ماییت سے چھوٹے ہیں۔





قدرت حاصل ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ پھلوں میں سلم مت کرو یہاں تک کہ ان کی صلاح ظاہر ہو جائے اور اسلئے کہ مسلم فیہ سپرد کرنے کی قدرت حاصل کرنے کے ذریعہ ہوتی ہے۔ پس میعاد مقررہ کی مدت میں مسلم فیہ کا برابر موجود رہنا ضروری ہے تاکہ اس کو حاصل کرنے کی قدرت ہو۔

تشریح صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک بیع سلم جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ عقد کے وقت بھی موجود ہو، ادائیگی کے وقت بھی موجود ہو اور ان دونوں اوقات کے درمیان بھی موجود ہو۔ چنانچہ مسلم فیہ اگر عقد کے وقت بازار میں دستیاب نہ ہوتی ہو اور ادائیگی کے وقت دستیاب ہو جاتی ہو یا عقد کے وقت بازار میں دستیاب ہو جاتی ہو مگر ادائیگی کے وقت دستیاب نہ ہوتی ہو یا عقد کے وقت بھی دستیاب ہو اور ادائیگی کے وقت بھی دستیاب ہو مگر درمیان میں کچھ وقت کیلئے بازار سے منقطع ہو گئی ہو تو ان تینوں صورتوں میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔ حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ اگر مسلم فیہ ادائیگی کے وقت موجود ہو تب بھی بیع سلم جائز ہے اگرچہ عقد کے وقت بازار میں دستیاب نہ ہو۔ گویا امام شافعی جواز سلم کیلئے ادائیگی کے وقت مسلم فیہ کے موجود ہونے کا اعتبار کرتے ہیں۔ اسی کے قائل امام احمد ہیں۔ اور امام مالک کے نزدیک جواز سلم کیلئے عقد کے وقت اور ادائیگی کے وقت مسلم فیہ کا موجود ہونا شرط ہے۔ ان دونوں کے درمیان موجود ہونا شرط نہیں ہے۔

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت مسلم فیہ کا ادا کرنا لازم ہے چونکہ اس وقت مسلم فیہ موجود ہے اسلئے مسلم ایہ اس کو سپرد کر سکتا ہے اور مسلم ایہ کا چوتھہ مسلم فیہ سپرد کرنے پر قادر ہونا ہی بیع سلم جائز ہونے کی شرط ہے اسلئے اس صورت میں بیع سلم جائز ہوگی۔ یہی دلیل امام مالک کی طرف سے ہو سکتی ہے۔ امام شافعی کی دلیل یہ بھی ہے کہ جب رسول اکرم ﷺ مدینہ منورہ تشریف لائے اور لوگوں کو دیکھا کہ وہ پھلوں میں ایک سال دو سال اور تین سال کے وعدہ پر بیع سلم کرتے ہیں تو آپ ﷺ نے بیع سلم کی شرطیں بیان فرمائیں اور یہ فرمایا میں اسلم فلیسلم فی کیل معلوم ثورن معلوم الی اجل معلوم۔ یعنی مسلم فیہ کی مقدار کیل یا وزن کے ذریعہ معلوم ہو اور ادائیگی کی میعاد معلوم ہو۔ اس موقع پر صاحب شریعت علیہ السلام نے عقد کے وقت سے لے کر ادائیگی کے وقت مسلم فیہ کے موجود رہنے کو بیان نہیں فرمایا ہے اگر مسلم فیہ کا عدم انقطاع جواز سلم کی شرط ہوتا تو اللہ کا رسول ﷺ اس کو ضرور بیان کرتا مگر چونکہ آپ ﷺ نے اس کو بیان نہیں فرمایا ہے اسلئے اس کا شرط ہونا بھی ثابت نہ ہوگا بلکہ شرط نہ ہونا ثابت ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم پھلوں کے اندر بیع سلم مت کرو یہاں تک کہ ان کی صلاح ظاہر ہو جائے۔ یعنی جب تک پھل نفع انھانے کے قابل نہ ہوں ان کی بیع سلم مت کرو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عقد سلم کے وقت پھلوں کا کارآمد ہونے کی حالت میں ہونا ضروری ہے اور اسی سے ثابت ہوا کہ عقد کے وقت بیع کا موجود ہونا شرط ہے کیونکہ صلاح ظاہر ہونے سے پہلے بیع یعنی پھل معدوم ہیں۔ اور اس پر سب کا اجماع ہے کہ ادائیگی کے وقت بیع کا موجود ہونا شرط ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ مسلم ایہ، مسلم فیہ اس وقت سپرد کر سکتا ہے جب وہ اس کو حاصل کرے گا۔ اور حاصل اس وقت کر سکتا ہے جب وہ چیز بازار میں موجود ہو اسلئے میعاد مقررہ کی مدت میں اس چیز کا برابر بازار میں موجود رہنا ضروری ہے تاکہ مسلم ایہ اس کو حاصل کرنے پر قادر ہو۔

مسلم فیہ میعاد مقرر کرنے کے بعد منقطع ہو گئی تو رب السلم چاہے تو  
عقد سلم کو فسخ کر دے یا مسلم فیہ کے موجود ہونے کا انتظار کرے

ولو بقطع بعد المحال قرب السهم بالحیار ان شاء فسخ السلم وان شاء انتظر وحوادث لان السلم قد صح  
والعجز الطاری علی شرف الزوال فصار كباقي المبيع قبل القبض

ترجمہ اورا میعاد مقرر نہ ہو۔ بعد وہ چیز منقطع ہو گئی تو رب السلم اختیار ہے کہ چاہے تو عقد سلم کو فسخ کر دے اور اگر چاہے تو مسلم فیہ  
موجود ہونے کا انتظار کرے۔ اس کے بعد عقد سلم کو فسخ نہ کرے اور مسلم فیہ موجود نہ رہے تو اس کے لئے یہ ہے کہ اسے یہ کہے۔ پس ایسا  
کیا جیت قبضہ سے پہلے غلام مبیع کا بھاگ جانا۔

تشریح صورت مسند یہ ہے کہ اگر عقد سلم ایسی چیز میں کیا جو عقد کے وقت سے لے کر ادائیگی کے وقت تک بر بردستیاب ہوئی رہی ہو  
مسعودیہ کے سپرد کرنے سے پہلے بازار سے منقطع ہو گئی تو عقد سلم علی حد صحیح ہے البتہ رب السلم کو اختیار ہے کہ جی چاہے عقد سلم کو فسخ کر  
دے اور جی چاہے مسلم فیہ کے موجود اور دستیاب ہونے کا انتظار کرے۔ چنانچہ جب مسلم فیہ موجود ہو، مسلم ایہ بت و سوس کرے۔ یا مرنے  
کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں عقد سلم باطل ہو جائے گا۔ یہی ایک قول امام شافعی کا ہے۔

ابا م زفر کی دلیل یہ ہے کہ مسلم ایہ جب مسلم فیہ سپرد کرنے سے عاجز ہو گیا تو یہ ایسا ہو گیا جیسے بیع مطلق میں بیع پر قبضہ نہ کرنے سے  
پہلے بائع کے قبضہ میں بیع ہوا ہو اور بیع ہوا کہ ہونے کی صورت میں چونکہ بائع بیع سپرد کرنے سے عاجز نہ ہوتا ہے۔ اس لئے اس  
صورت میں بیع باطل ہو جاتی ہے۔ پس اس طرح بیع ہوا ہونے کی صورت میں بیع سپرد کرنے سے عاجز ہونے کی وجہ سے بیع باطل ہو  
جاتی ہے۔ اسی طرح مسلم فیہ بازار سے منقطع ہونے کی صورت میں چونکہ مسلم ایہ مسلم فیہ سپرد کرنے سے عاجز نہ ہوتا ہے۔ اس لئے اس  
صورت میں بھی بیع سلم باطل ہو جاتی ہے۔

ہمارے دلیل یہ ہے کہ جب بیع سلم کی شرط ہو اور جی عقد سلم کے وقت سے لے کر ادائیگی کے وقت تک مسلم فیہ کا موجود نہ ہوتا یا یہ  
تو بیع سلم صحیح ہوئی البتہ ایک حد میں مسلم فیہ کے منقطع ہوجانے کی وجہ سے مسلم فیہ کا سپرد کرنا معتذر رہا کیات وریہ حد میں یہاں تک کہ  
زمین نہیں ہے بدستور ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جو چیز آج بازار میں موجود نہیں بل موجود ہو سکتی ہے۔ پس یہ یہاں جیسے مشتہ کی ہے قبضہ  
رہنے سے پہلے غلام مبیع بائع کے قبضہ سے بھاگ گیا ہو اور غلام مبیع بھاگ جانے کی صورت میں بیع باطل نہیں ہوتی البتہ مشتہ کی بیع فسخ  
کرنے اور غلام کی واپسی کے انتظار کا اختیار ہوتا ہے۔ پس اگر چاہے تو بیع فسخ کر دے اور اگر چاہے تو مسلم فیہ کے انتظار کرے  
پس اسی طرح میعاد مقررہ کے بعد مسلم فیہ کے انقطاع کی صورت میں رب السلم کو اختیار ہوگا کہ بیع سلم فسخ کر دے یا مسلم فیہ کے موجود  
ہونے کا انتظار کرے۔

اور بالام زفر کا مسلم فیہ کے منقطع ہونے کو بیع ہوا کہ ہونے کی صورت میں یہ قیاس کرنا تو یہ قیاس فاسد ہے۔ کیونکہ بیع ہوا کہ ہونے کی صورت میں  
مکمل عقد فوت ہو جاتا ہے اور مکمل عقد فوتی معقودہ عیہ فوت ہونے سے عقد فوت ہو جاتا ہے اس لئے بیع ہوا کہ ہونے کی صورت میں بیع باطل ہے۔



جائز ہے۔ اور عقد مسلم میں معقود علیہ دین ہوتا ہے اور محل دین مسلم ایہ کا ذمہ ہوتا ہے اور ذمہ باقی ہے۔ پس دین کا محل یعنی ذمہ باقی ہونے کی وجہ سے دین باقی ہے اور دین چونکہ معقود علیہ ہے۔ اسلئے دین باقی ہونے کی وجہ سے معقود علیہ باقی ہے اور جب معقود علیہ باقی ہے تو عقد بھی باقی ہوگا۔ پس ثابت ہوا کہ میعود مقررہ کے بعد مسلم فیہ منقطع ہونے کی وجہ سے عقد مسلم باطل نہیں ہوگا۔

### نمک آلود مچھلی کی معلوم وزن اور معلوم قسم کی بیع مسلم جائز ہے

قال و يجوز السلم في السمك المالح وزنا معلوما وضربا معلوما لانه معلوم القدر مضبوط الوصف مقدور التسليم اذ هو غير منقطع ولا يجوز السلم فيه عددا للتفاوت

ترجمہ اور نمک آلود مچھلی میں وزن معلوم اور قسم معلوم کے ساتھ بیع مسلم جائز ہے۔ کیونکہ اس کی مقدار معلوم ہے، صفت منضبط ہے اس کا سپر، رقا قدرت میں ہے اسلئے کہ یہ منقطع نہیں ہوتی ہے اور اس نمک آلود مچھلی میں گنتی کے ساتھ بیع مسلم جائز نہیں ہے کیونکہ اس کے افراد متفاوت ہوتے ہیں۔

تشریح صورت مسند یہ ہے کہ مچھلی اگر نمک آلودہ ہو تو اس کی بیع مسلم جائز ہے بشرطیکہ اس کا وزن معلوم ہو اور اس کی نوع بیان کر دی گئی ہو۔ کیونکہ وزن بیان کرنے سے اس کی مقدار معلوم ہو گئی ہے اور نوع بیان کرنے سے اس کا وصف منضبط اور معلوم ہو گیا ہے۔ اور نمک آلودہ مچھلی چونکہ ہر زمانے میں دستیاب ہو جاتی ہے کبھی بازار سے منقطع نہیں ہوتی۔ اسلئے مسلم ایہ ہو اس کے سپر ذکر کرنے پر قدرت بھی حاصل ہے اور جس چیز کی مقدار معلوم ہو اور اس کا وصف منضبط ہو اور اس کے سپر ذکر کرنے پر قدرت ہو اس کی بیع مسلم جائز ہوتی ہے۔ اسلئے نمک آلودہ مچھلی کی بیع مسلم، وزن معلوم اور قسم معلوم کے ساتھ جائز ہے یسین اگر نمک آلودہ مچھلی کی بیع مسلم گنتی سے کی گئی مثلاً مسلم فیہ ایک سو مچھلی قرار دی گئی تو اس صورت میں بیع مسلم جائز نہ ہوگی۔ اسلئے کہ مچھلی کے افراد میں مالیت کے اعتبار سے بہت بڑا تفاوت ہوتا ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ جن چیزوں کے افراد متفاوت ہوتے ہیں ان کی بیع مسلم جائز نہیں ہوتی۔ اسلئے گنتی سے نمک آلودہ مچھلی کی بیع مسلم جائز نہ ہوگی۔

### تازہ مچھلی کی بیع مسلم کا حکم

قال ولا حیر فی السلم فی السمک الطری الا فی حیہ وزنا معلوما وضربا معلوما لانه یقطع فی زمان التشاء حتی لو کان فی بلد لا ینقطع یجوز مطلقا وانما یجوز وزنا لا عددا لما ذکرنا وعن ابی حنیفہ انه لا یجوز فی لحم الکبار منها وہی التي تقطع اعتبارا بالسلم فی اللحم عنده

ترجمہ اور تازہ مچھلی کی بیع مسلم میں کچھ بھلائی نہیں ہے مگر اس کے زمانے میں وزن معلوم اور نوع معلوم کے ساتھ۔ کیونکہ تازہ مچھلی (کی آمد) سردی کے زمانے میں منقطع ہو جاتی ہے حتیٰ کہ اگر ماقد ایسے شہر میں ہو جہاں تازہ مچھلی منقطع نہیں ہوتی تو مطلقاً جائز ہے۔ اور وزن کے ساتھ جائز ہے نہ کہ گنتی سے، اس دلیل کی وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ تازہ بڑی مچھلیوں کے گوشت میں سلم جائز نہیں ہے۔ اور بڑی مچھلیوں وہ ہیں جو کاٹ کر (فروخت کی جاتی ہیں)۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک گوشت کی

بیع سلمہ پ قیاس یا کیا ہے۔

تشریح : امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ تازہ مچھلی کی بیع سلمہ اس کے معلوم میں ہوتا ہے۔ بشرطیکہ اس کا وزن معلوم ہو اور نوع معلوم ہو لیکن بے معلوم ہاں نہیں ہے یعنی جس زمانہ میں تازہ مچھلیوں کی آمد برابر ہوتی ہے اگر ان زمانہ میں ان کی قسم مچھلی کا وزن معلوم کے ساتھ مسلمہ فیہ سمہ یا تو ہوتا ہے۔ یوں اس صورت میں مسلمہ فیہ سمہ پر ان کے یہ قول کے اور بے معلوم میں اس کے ناجائز ہے کہ مثلاً ہوائی کے زمانہ میں پانی کے تھپ ہونے پر بے مچھلیوں کی آمد بند ہو جاتی ہے اور ہوائی کے زمانہ میں مچھلی کی بیع سلمہ کی نئی تو پوندہ مدت کے وقت سے لے کر ایک ہی کے وقت تک مسلمہ فیہ سمہ ہونے کی شرفوت ہوائی اور مسلمہ فیہ مقدمہ و تسعیر نہ رہتی اس لئے بے معلوم بیع سلمہ ناجائز ہے۔ ہاں اگر مآخذین یہ کہتے ہیں کہ ہمارے تازہ مچھلیاں بھی قطع نہیں ہوتیں بلکہ زمانہ میں ان کی آمد ہوتی ہے تو وہاں زمانہ میں تازہ مچھلی کی بیع سلمہ جائز ہوگی۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ نہیں رہے کہ تازہ مچھلی کی بیع سلمہ بھی وزن کے ساتھ جائز ہے لیکن مفتی سے جائز نہیں ہے اور ان کی اصل سابق میں گذر چکی ہے۔ مچھلی کے اٹھ اچھوٹے بڑے ہونے کی وجہ سے مدت میں متفاوت ہوتے ہیں اور جس چیز کے فوائد میں متفاوت ہوں اس کی بیع سلمہ ناجائز نہیں ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ تازہ بڑی مچھلیوں کے گوشت کی بیع سلمہ ناجائز نہیں ہے اور بڑی مچھلیاں وہ ہوتی ہیں جن کو کالہ روف و خست کیا جاتا ہے۔ امام صاحب کی اس روایت کی دلیل قیاس ہے، یعنی جس طرح بڑی و غیرہ کے گوشت کی بیع سلمہ ناجائز نہیں ہے اسی طرح بڑی مچھلیاں جن کو کالہ روف و خست کیا جاتا ہے ان کی بیع سلمہ بھی ناجائز نہیں ہے۔ اور مدت جائزہ یہ ہے کہ جس طرح بکری وغیرہ کا گوشت چربی دار وغیرہ چربی دار ہونے کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے اسی طرح مچھلی کا گوشت بھی مختلف ہوتا ہے۔

### گوشت کی بیع سلمہ کا حکم..... اقوال فقہاء

قال ولا حیر فی السلم فی اللحم عند اسی حیفة وقال ادا وصف من اللحم موضوعا معنوما بصفة معلومة حار لانه موزون مصروط الوصف ولهذا یضمن بالمثل ویجوز استقراضه وروا وسحری فیہ ربا الفصل بحلاف لحم الطیور لانه لا یسحور وصف موضع منه وله انه محمول لتفاوت فی قلة العظم وکونه اوفی سببه وهراله علی اختلاف فصول السہ وهذه الجهالة مقصبة لی المارعة وفي محذوع العظم لا یجوز غبی الرحه لثانی وهو الاصح و لتضمن بالمثل ممرع و کذا الاستقراض وبعد السیم فالمثل عدل من التسمه ولان الفصل یعابس فمعرف مثل المفروض به فی وقتہ اما الوصف فلا ینکفی به

ترجمہ : اور ابو حنیفہ کے نزدیک گوشت کی بیع سلمہ میں کوئی بھدائی نہیں ہے۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر گوشت بے معلوم جائے، مدت معلوم کے ساتھ بیع جائے۔ یہ زمانہ گوشت وزنی (اور) صرف سے مضبوط ہے اور ان کے گوشت پر مثل مسمون ہوتا ہے اور وزن سے اس کا قیاس کیا جاتا ہے اور بواغضل باب کی ہوتا ہے، خلاف اندوں کے گوشت کے یہ زمانہ پرندہ میں سے کسی جگہ کا بیوت زمانہ نہیں ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گوشت ہڈی کے ساتھ اور یا ہڈی کے بغیر یا کسی کی مختلف فصلوں میں جائز ہے۔

اور دبلا ہونے کی وجہ سے متفاوت ہوتا ہے اور یہ جہالت مغشی الی المنازعہ ہوتی ہے۔ اور ہڈی سے پیچہ وکے ہوئے گوشت میں دوسری وجہ پر بیع سلم جائز نہیں ہے اور یہی روایت زیادہ صحیح ہے۔ اور گوشت کا بالمثل مضمون ہونا ممنوع ہے اور اسی طرح وزن سے قرض لینا بھی (ممنوع ہے) اور تسلیم کے بعد (جواب یہ ہے کہ) مثل، قیمت کی بہ نسبت برابری زیادہ کرنے والا ہے اور اس سے کہ قبضہ مشاہد ہوتا ہے پس اپنے وقت میں مقبوض کی مثل شناخت ہو جائیگا۔ اور ہر باوصف دوس پر اتنا نہیں یا جائیگا۔

تشریح گوشت کی بیع سلم کے عدم جواز کو بیان کرنے سے حضرت امام ابو حنیفہ نے لا یحیور کا مام لفظ چھوڑ کر لا خیر کا لفظ فرمایا ہے۔ امام بدر الدین عینی اس کا، وہ نہیں سمجھتے ہیں۔ ایک یہ کہ حضرت امام صاحب کا مقصد گوشت کی بیع سلم کے عدم جواز کو کلی بیان کرنا ہے، اور لا خیر میں مبالغہ اس طور پر ہے کہ "خیر" کمرہ ہے اور نفی کے تحت واقع ہے، اگر کمرہ تست النعی عموم کا قائل ہو دیتا ہے، پس لا خیر اپنے عموم کی وجہ سے تمام انواع خیر کی نفی کا فائدہ دے گا۔ یعنی گوشت کی بیع سلم میں کوئی خیر نہیں اور اس میں مبالغہ ظاہر ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مجتہد جب اپنی رائے سے کسی حکم کا استنباط کرتا ہے تو وہ اگر عدم جواز پر مشتمل ہوتا ہے تو اس کی تعبیر کرنے کیلئے لا خیر کہتا ہے اور اگر جواز پر مشتمل ہوتا ہے تو لا بأس کا لفظ ذکر کرتا ہے اور اس کا مقصد احکام خداوندی میں اپنی رائے سے قطعی اور یقینی فیصلہ دینے سے پرہیز کرنا ہوتا ہے۔ بہر حال گوشت کی بیع سلم کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہ عدم جواز کے قائل ہیں اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر رب المسلم جنس، نوع اور گوشت کی جگہ اور اس کا وصف بیان کر دیا تو جائز ہے۔ مثلاً یہ کہا کہ دو سالہ موٹے تازے خسی بکرے کے ہاتھ یا سینہ کا دوس گوشت مسلم فیہ ہے تو یہ جائز ہے۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ گوشت عرف عام میں وزنی ہے، یعنی گوشت کی خرید و فروخت وزن کے ساتھ ہوتی ہے، اور جنس، نوع اور گوشت کی جگہ بیان کرنے سے اس کا وصف بھی منضبط ہو جاتا ہے۔ پس جب گوشت موزونی ہے اور کا وصف بھی منضبط ہے تو اس کا سپرد کرنا منع نہ ہوگا بلکہ ممکن ہوگا۔ اور جو چیز مقدور تسلیم ہو اس کی بیع سلم چونکہ جائز ہوتی ہے اس لئے گوشت کی بیع سلم جائز ہوگی۔ اور گوشت چونکہ موزونی اور مضبوط الوصف ہے اس لئے اگر کسی نے کسی کا گوشت تلف لیا تو اس کے مثل وزن سے تاوان اور ضمان لازم ہوتا ہے۔ اور وزن سے گوشت کا قرضہ لینا جائز ہے اور اگر گوشت اس کے ہم جنس گوشت کے عوض کی زیادتی کے ساتھ فروخت کیا گیا تو یہ زیادتی حرام اور ربوا ہے، اور علت ربوا وزن مع الجنس ہے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہے کہ گوشت ایک وزنی چیز ہے، اور جنس، نوع اور سینہ یا ہاتھ وغیرہ جگہ بیان کر دینے سے اس کا وصف بھی منضبط اور معلوم ہو جاتا ہے۔ اور جو چیز وزنی ہو اور مضبوط الوصف ہو اس کا سپرد کرنا منع نہیں ہوتا بلکہ مقدور ہوتا ہے اور جس چیز کا سپرد کرنا مسلم الیہ کی قدرت میں ہو اس کی بیع سلم جائز ہوتی ہے۔ اس لئے گوشت کی بیع سلم جائز ہوگی۔ ہاں پرندوں کے گوشت کی بیع سلم جائز نہیں ہے۔ اور عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ پرندوں میں گوشت چونکہ بہت کم ہوتا ہے اس لئے کسی جگہ کا بیان کرنا یعنی یہ کہنا کہ گوشت پرند کے سینہ کا ہو یا ہاتھ کا ہو یا ران کا ہو ممکن نہیں ہے اور چرند جانور میں چونکہ اس کا امکان ہے اس لئے اس کے گوشت کی بیع سلم جائز ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ نے عدم جواز کی دو جہیں بیان فرمائی ہیں۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ گوشت مذبیوں کی فست اور کثرت کی وجہ سے چونکہ متفاوت ہوتا ہے اس لئے یہ مجہول ہوگا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ موسموں کے اختلاف سے گوشت مختلف ہوتا ہے۔ چنانچہ سردی کے زمانہ میں جانوروں کا گوشت خوب موٹا تازہ ہوتا ہے اور گرمی اور برسات کے زمانہ میں اس قدر موٹا تازہ نہیں ہوتا بلکہ دبلا ہوتا ہے۔ پس اس تفاوت اور اختلاف کی وجہ سے بھی مسلم فیہ مجہول ہوگی۔ اور مذکور دونوں صورتوں میں ایسی

جہالت ہے جو جھگڑا پیدا کرتی ہے۔ چنانچہ رب المسلم ایسے گوشت کا مطالبہ کرے گا جس میں ہڈیاں نہ ہوں اور مسلم یہ ایسا پہنچائے گا جس میں خوب ہڈیاں ہوں۔ اسی طرح رب المسلم نے موٹا تازہ گوشت ہونے کی شرط لگائی اور اتفاق سے میعاد ایسے زمانہ میں پوری ہوئی جب کہ جانور ذلیلے ہوتے ہیں تو رب المسلم موٹے تازے گوشت کا مطالبہ کرے گا اور مسلم ایسا اپنی چاری اور مجبوری کا اظہار کرے گا اور جو اس کے پاس موجود ہوگا اس کو سپرد کرنے کی کوشش کرے گا۔ بہر حال دونوں صورتوں میں ایسی جہالت ہے جو جھگڑا پیدا کرتی ہے جو چہالت جھگڑے کا باعث ہو وہ بیع کو فاسد کر دیتی ہے، اس لئے گوشت کی بیع مسلم فاسد اور ناجائز ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر ہڈی متحدہ کئے ہوئے گوشت کی بیع مسلم کی گئی تو بھی ناجائز ہے۔ کیونکہ اس صورت میں عدم جواز کی دوسری وجہ یعنی موٹا اور ذلیل ہونے کا تفاوت موجود ہے۔ نیز اگر موٹے تازے جانور کے گوشت کی شرط لگائی اور میعاد ایسے زمانہ میں پوری ہوئی جب کہ جانور انتہائی لغر اور ذلیلے ہوتے ہیں تو عقد مسلم کے وقت سے لے کر ادائیگی کے وقت تک مسلم فیہ موجود ہونے کی شرط نہیں پائی گئی، اس لئے بھی اس صورت میں بیع مسلم ناجائز ہوگی۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ہڈی متحدہ کئے ہوئے گوشت کی بیع مسلم کا مجہ ثانی کی وجہ سے ناجائز ہونا بھی زیادہ صحیح روایت ہے۔ اسی کو ابن شجاع نے حضرت امام صاحب سے روایت کیا ہے۔ اگرچہ حسن کی روایت کے مطابق ہڈی متحدہ کئے ہوئے گوشت کی بیع مسلم جائز ہے۔

والتضمن بالمثل ممنوع سے صاحبین کے قول کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ صاحبین کا یہ کہنا کہ گوشت چونکہ موزون ہے اس لئے تلف کرنے کی صورت میں اس کا ضمان بالمثل واجب ہوتا ہے اور وزن کے ساتھ اس کا قرضہ لینا جائز ہے، غلط ہے۔ یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے بدھ گوشت تلف کرنے کی صورت میں اس کی قیمت واجب ہوتی ہے ضمان بالمثل واجب نہیں ہوتا اور اسی طرح وزن کے ساتھ قرضہ لینا بھی ناجائز ہے۔ بہر حال جب یہ دونوں باتیں تسلیم نہیں ہیں تو ان سے استدلال کرنا بھی صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیں کہ تلف کی صورت میں گوشت مضمون بالمثل ہوتا ہے تو اس سے گوشت کا وزنی ہونا ثابت نہیں ہوگا، جیسا کہ حضرات صاحبین نے سمجھا ہے، بلکہ اصل یہ ہے کہ جب کوئی چیز تلف کر دی جائے تو تلف کرنے والے پر ضمان واجب ہوتا ہے اور ضمان کے اندر اصل مماثلت ہے اور تلف شدہ چیز کا مثل واجب کرنے میں صورۃ بھی مماثلت پائی جاتی ہے اور معنی بھی مماثلت ہو جاتا ہے۔ اور قیمت واجب کرنے میں فقط مماثلت پائی جاتی ہے صورۃ مماثلت نہیں پائی جاتی۔ اور یہ بات اظہار من اشتمس سے کہ صورۃ اور معنی دونوں طرح مماثلت پائے جانے کی صورت میں تلف شدہ چیز کے ساتھ مساوات اور برابری زیادہ ہوتی ہے بہ نسبت مثل معنوی یعنی قیمت واجب کرنے کے۔ اس لئے گوشت کا ضمان بالمثل واجب کیا جاتا ہے۔ اور اس مصلحت سے ضمان بالمثل واجب کرنے سے گوشت کا وزنی ہونا ثابت نہیں ہوتا، اور وزن سے قرضہ لینے کی صورت میں قبضہ چونکہ فوری ہوتا ہے۔ اس سے وہ مشابہ اور آنکھوں کے سامنے ہوگا۔ اور جب قرضہ کے اندر شیء مقبوض محسوس اور مشابہ ہے تو اس کو اپنے وقت میں مقبوض کے مثل شناخت کیا جاسکتا ہے۔ اور جب قرضہ میں مقبوض کا مثل معلوم ہے تو جہالت دور ہو جائے گی اور جب جہالت دور ہوگی تو وزن سے قرضہ لینا بھی جائز ہوگا، اور عقد مسلم میں فوری قبضہ نہیں ہوتا بلکہ محض مسلم فیہ کا وصف ذکر کیا جاتا ہے اور محض وصف سے چونکہ پوری شناخت نہیں ہوسکتی اس لئے وصف پر اکتفاء نہ ہوگا اور گوشت کی بیع مسلم ناجائز نہ ہوگی۔



## بغیر میعاد کے بیع مسلم جائز نہیں .... امام شافعی کا نقطہ نظر

قال ولا يجوز السلم الا موزحلا وقال الشافعي يحوز حالا لاطلاق الحديث ورخص في السلم ولنا قوله عليه السلام الى اجل معلوم فيما رويانا ولانه شرع رخصة دفعا لحاجة المفايس فلا بد من الاجل ليقدر على الحصيل فيه فيسلم ولو كان قادرا على التسليم لم يوحده المرخص فقي على النافي

ترجمہ اور عقد مسلم جائز نہیں ہوتا مگر میعاد کی اور امام شافعی نے فرمایا کہ حدیث ورخص فی السلم مطلق ہونے کی وجہ سے بیع مسلم جائز بھی جائز ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ہماری روایت کردہ حدیث میں فرمایا ایک میعاد معصوم تک۔ اور اس لئے کہ عقد مسلم مفسوس کی ضرورت دور کرنے کیلئے چونکہ رخصت کے طور پر مشروع کی گئی ہے اس وجہ سے میعاد کا ہونا ضروری ہے تاکہ اس میعاد میں مسلم فیہ حاصل کر کے سپرد کرنے پر قادر ہو سکے۔ اور اگر وہ باطل سپرد کرنے پر قادر ہو تو چونکہ رخصت لینے والا سبب نہیں پایا گیا اس لئے اس کا حکم نفی کرنے والے پر باقی رہا۔

تشریح ہمارے نزدیک بغیر میعاد کے عقد مسلم جائز نہیں ہے یہی مذہب امام مالک اور امام احمد کا ہے اور امام شافعی کے نزدیک جائز ہے مثلاً کسی نے کہا کہ میں نے ان دنوں دراہم کا عقد مسلم ایک ٹرگنڈم (جس کی یہ صفات ہوں) میں یہ فوری طور پر سپرد کرنے کی شرط لگا دی یا میعاد دن تو یہ عقد مسلم ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک جائز ہے۔

امام شافعی کی دلیل یہ حدیث ہے اسہ لہی عس بیع ما لیس عند الانسان ورخص فی السلم اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے بیع مسلم کو مطلقاً جائز قرار دیا ہے خواہ مسلم میعاد کی ہو یا غیر میعاد کی ہو۔ پس اجل اور میعاد کی شرط لگانا نص حدیث پر زیادتی کرنا ہوگا اور نص پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے اطلاق حدیث کی وجہ سے مسلم میعاد کی اور غیر میعاد کی دونوں طرح جائز ہے۔

ہماری دلیل حضور ﷺ کا یہ قول ہے "من اسلم مسمک فلیسلم فی کیل معلوم و وزن معلوم الى اجل معلوم" اس حدیث میں رسول اکرم ﷺ نے جس طرح مسم فیہ میں کیل معلوم یا وزن معلوم ہونے کی شرط بیان فرمائی ہے اسی طرح میعاد کی ہونے کی شرط بھی بیان فرمائی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلم فیہ کا میعاد ہونا ضروری ہے۔ اور امام شافعی کی طرف سے پیش کردہ حدیث مطلقاً ورخص فی السلم اس حدیث پر محمول آیا جائے گا جو اجل کی قید سے مستثنیٰ ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ بیع مسلم، مفس اور غریب لوگوں کی ضرورت پورا کرنے کیلئے مشروع کی گئی ہے اور یہ ضرورت اسی وقت پوری ہوسکتی ہے جب کہ مسم فیہ ادا کرنے کیلئے ایک میعاد مقرر کی جائے تاکہ مسلم الیہ اس مدت میں مسلم فیہ حاصل کر کے رب المسلم کے سپرد کر دے۔ اور اگر مسلم الیہ فی الحال مسم فیہ سپرد کرنے پر قادر ہو تو چونکہ اس صورت میں مرفص (رخصت کا سبب) یعنی ضرورت نہیں پائی گئی اس لئے حکم یعنی لایع مایس عندک کے مطابق ہوگا۔ حاصل یہ ہے کہ معدوم کی بیع باطل اور ناجائز ہوتی ہے لیکن مفسوس کی ضرورت پورا کرنے کیلئے مسم فیہ کے معدوم ہونے کے باوجود بیع مسلم جائز قرار دی گئی ہے۔ مگر جب مسم الیہ فی الحال مسلم فیہ سپرد کرنے پر قادر ہو تو یہ ضرورت متحقق نہ ہوگی۔ اور جب بیع مسلم کو جائز کرنے والی ضرورت متحقق نہیں ہوتی تو بیع مسلم بھی جائز نہ ہوگی۔

## بیع سلم کیلئے اجل معلوم ضروری ہے

قال ولا يجوز الا باجل معلوم لما روينا ولان الجهالة فيه مفضية الى المنازعة كما في البيع والاجل اداءه شهر وقيل ثلاثة ايام وقيل اكثر من نصف اليوم والاول اصح

ترجمہ اور بیع سلم جائز نہیں ہے مگر میعہ معلوم کے ساتھ اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے روایت کی ہے اور اس لئے کہ میعہ کا مجہول ہونا مفسد فی المنازعة ہوتا ہے، جیسا کہ بیع میں اور میعہ کم از کم ایک ماہ ہے اور کہا گیا کہ تین روز ہیں، اور کہا گیا کہ تین دن سے زیادہ ہو اور قول اول اصح ہے۔

تشریح صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ جب عقد سلم میں میعہ کا شرط ہونا ثابت ہو گیا تو یہ بیان کرنا بھی ضروری ہے کہ میعہ کا معلوم ہونا بھی شرط ہے اور اس کی دلیل سابق میں گذر چکی یعنی رسول اللہ ﷺ کا قول ”من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم وورن معلوم الی اجل معلوم“

دوسری دلیل یہ ہے کہ میعہ کا مجہول ہونا مفسد فی المنازعة ہوگا، بایں طور کہ رب المسلم مدت قریبہ میں مطالبہ کرے گا اور مسلم الیہ مدت بعیدہ میں ادا کرنے کی کوشش کرے گا۔ اور ایسی جہالت جو مفسد فی المنازعة ہو مفسد ہوتی ہے، اس لئے میعہ کا مجہول ہونا بیع سلم کیلئے مفسد ہوگا۔ جیسا کہ بیع میں جہالت ثمن اور جہالت مبیع مفسد ہوتی ہے۔ رہی یہ بات کہ بیع سلم میں میعہ دن ادنی مدت یا ہے؟ سو اس بارے میں صاحب ہدایہ نے تین قول بیان فرمائے ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ بیع سلم میں ادنی میعہ ایک ماہ ہے۔ دوسرا قول تین دن کا ہے اور تیسرا قول نصف یوم سے زیادہ کا ہے۔

پہلے قول کی دلیل کتاب الایمان کا یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں تیرا قرضہ عاجزا ادا کر دوں گا، پھر ایک ماہ پورا ہونے سے پہلے ادا کر دیا تو اس شخص کی قسم پوری ہوگئی۔ اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ ایک ماہ سے کم عاجل کے حکم میں ہے اور جب ایک ماہ سے کم عاجل کے حکم میں ہے تو ایک ماہ اور اس سے زائد آجل کے حکم میں ہوگا۔

دوسرے قول کی دلیل مدت اختیار شرط پر ہے۔

تیسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ معجل اس کو کہتے ہیں جس پر مجلس کے اندر قبضہ کر لیا جائے اور جس پر مجلس کے بعد قبضہ ہو اس کو مؤجل کہتے ہیں۔ اور عام طور پر مجلس نصف یوم تک باقی رہتی ہے، نصف یوم سے زائد باقی نہیں رہتی اس لئے اجل اور میعہ کی کم از کم مدت نصف یوم سے زائد ہوگی۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قول اول زیادہ صحیح ہے کیونکہ ایک ماہ کی میعہ ایسی مدت ہے جس میں مسلم فیہ کا حاصل رہنا ممکن ہے۔

معین آدمی کے پیمانہ اور گز کے ساتھ بیع سلم جائز نہیں ہے

ولا يجوز السلم بمكيال رجل بعينه ولا بذراع رجل بعينه معناه لا يعرف مقداره لانه يتأخر فيه التسليم وربما يصعب فيؤدي الى المصارعة وقد مر من قبل ولا بد ان يكون المكيال مما لا يقبض ولا يبسط

كالفصاع مثلاً فان كان مما ينكس بالكبس كالزئيل والجراب لا يجوز للمنازعة الا في قرب الماء  
للتعامل فيه كذا روى عن ابی یوسف

ترجمہ اور بیع مسلم کسی معین آدمی کے پیمانہ اور معین آدمی کے گز سے جائز نہیں ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی مقدار معلوم نہیں ہے کیونکہ عقد مسلم میں مسلم فیہ سپرد کرنا تاخیر سے ہوتا ہے، پس بسا اوقات وہ مخصوص پیمانہ یا مخصوص گز ضائع ہو جائے گا تو جھگڑا پیدا ہو گا، اور یہ پہلے گذر چکا ہے۔ اور ضروری ہے کہ پیمانہ نہ سکڑتا ہو اور نہ پھیتا ہو جیسے مثلاً کاسہ ہے۔ پس اگر بھینچنے سے بچنے جاتا ہو جیسے زئیل اور تھیدا تو جھگڑے کی وجہ سے جائز نہیں ہے مگر پانی کی مشکوں میں کیونکہ اس میں لوگوں کا تعامل جاری ہے۔ ایسا ہی امام ابو یوسف ہے مروی ہے۔

تشریح صورت مسند یہ ہے کہ اگر کسی معین شخص کا ایسا ذاتی پیمانہ ہو جس کی مقدار معلوم نہ ہو یا ذاتی گز ہو جس کی مقدار معلوم نہ ہو تو اس پیمانہ اور گز سے بیع مسلم جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ بیع مسلم میں مسلم فیہ کی سپردگی میں دیکھتا ہو کر ہوتی ہے اور اس عرصہ میں اس مخصوص پیمانے اور گز کا ضائع ہونا ممکن ہے۔ پس ضائع ہونے کی صورت میں مسلم فیہ سپرد کرتے وقت رب المسلم اور مسلم الیہ کے درمیان جھگڑا پیدا ہوگا، بایں طور کہ رب المسلم پیمانے کے بڑا ہونے کا دعویٰ کرے گا اور مسلم الیہ چھوٹا ہونے کا مدعی ہوگا۔ اور ایسی چیز جو جھگڑا پیدا کرے مفسد بیع ہوتی ہے، اس لئے ایسے مخصوص پیمانے اور مخصوص گز سے جس کی مقدار معلوم نہ ہو بیع مسلم جائز نہیں ہے۔ یہ مسند اول کتاب البیوع میں گذر چکا ہے۔ مذکورہ دلیل سے یہ بات واضح ہونے لگتی ہے کہ اس مخصوص پیمانے یا مخصوص گز کی اگر مقدار معلوم ہو تو بیع مسلم جائز ہے کیونکہ مقدار معلوم ہونے کے بعد اگر وہ برتن اور پیمانہ ضائع بھی ہو گیا تب بھی جھگڑے کا کوئی امکان نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اس پیمانے کی مقدار تو معلوم نہ ہو مگر بیع کی سپردگی فوری ہے تو بھی بیع جائز ہو جائے گی۔ کیونکہ اس صورت میں پیمانہ کا ضائع ہونا انتہائی نادر ہے۔ اور جب اس مخصوص پیمانہ کا ضائع ہونا نادر ہے تو کوئی جھگڑا بھی پیدا نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ وہ پیمانہ جس سے مسلم فیہ ناپنے کی شرط کی گئی ہے بڑی طرح نہ سکڑتا اور نہ پھیتا ہو بلکہ لوہے یا مٹی یا لکڑی یا اس کے مانند کسی نھوس چیز کا ہو جیسے پیالہ، بالٹی یا طشت کہ یہ چیزیں نہ سکڑتی ہیں اور نہ پھیلتی ہیں۔ چنانچہ پیمانہ اگر ایسا ہو جو بھینچنے سے بچتا ہو اور پھیلانے سے پھیل جاتا ہو تو اس سے بیع جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں بھی جھگڑا پیدا ہوگا، بایں طور کہ مشتری اور رب المسلم مطالبہ کرے گا کہ پیمانہ کو خوب پھیلا کر بھرا جائے اور بائع اور مسلم الیہ کی آخری کوشش یہ ہوگی کہ اس کو ایسے انداز میں بھینچ کر بھرا جائے کہ بیع کم سے کم آئے اور جھگڑا مفسد بیع ہے۔ اس لئے ایسے ظرف سے بیع کرنا فاسد اور ناجائز ہے۔ ہاں! امام ابو یوسف کی روایت کے مطابق پانی کی مشکوں کی بیع جائز ہے باوجودیکہ مشک خوب تان دینے سے زیادہ بھرتی ہے اور دبائے سے کم بھرتی ہے۔ اس کی دلیل لوگوں کا تعامل ہے کیونکہ لوگوں کا یہ عمل برابر جاری ہے کہ وہ مشکوں سے پانی کی مشکیں خریدتے ہیں۔

معین گاؤں کے اناج، معین درختوں کے پھل میں بیع مسلم جائز نہیں

قال ولا فی طعام قریۃ بعیہا او ثمرۃ بخلۃ بعیہا لانه قد یعتریہ افة فلا یقدر علی التسلیم والیہ اشار علیہ السلام حیث قال ارأیت لو ذهب اللہ تعالیٰ الشمر بم یستحل احدکم مال اخیه ولو كانت النسبة الی قریۃ

لیان الصفة لا بأس به علی ما قالوا کالحشمرانی سحاراً والساحی بمرعاه

ترجمہ۔ اور کسی متعینہ گاؤں کے اناج یا متعینہ درخت کے پھلوں میں بیج نہ ہو جائے۔ کیونکہ یہی اس پر آفت جاری ہو جاتی ہے تو وہ اس کو پسہ کر کے پر قادر نہ ہو۔ اور اسی طرح آخرت کے لئے فرمایا ہے۔ چنانچہ ارشاد فرمایا کہ: ”یُحْصَا بِرَأْسِهِ قُلُوبُ الْبُحْلُ“ پھلوں کو ضائع کر دے تو تم میں سے کوئی آدمی کس چیز کے عوض اپنے بھائی کے مال کو حلال سمجھے گا اور اگر وہوں کی طرف نسبت نہ نہ صفت بیان کرنے کیلئے ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے جیسے کہ مثنیٰ نے کہا ہے جیسے بخارا میں حشمرانی گندم یا فرغانہ میں بساخی کہلاتے ہیں۔

تشریح۔ صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ کسی متعینہ گاؤں کے اناج یا متعینہ درخت یا متعینہ باغ کے پھلوں کی بیج مسلم جائز نہیں ہے۔ مثلاً دیوبند کے گندم یا دہرہ دون کے چاول یا حامد کے باغ کے پھلوں کی بیج مسلم کی تو یہ جائز نہیں ہے۔

دلیل۔ یہ ہے کہ کبھی اس متعینہ گاؤں کے اناج یا متعینہ درخت کے پھلوں پر آسمانی آفت آکر اس کو تباہ و برباد کر دیتی ہے اور وہ شخصوں کا اناج یا مخصوص درخت یا مخصوص باغ کے پھل بوؤں کے ماتھے سے منقطع ہو جاتے ہیں اور بازار میں دستیاب نہیں ہوتے۔ اور جب یہ بات ہے تو مسلم الیہ، مسلم فیہ سپرد کرنے پر قادر نہ ہوگا۔ اور چونکہ جس صورت میں مسلم الیہ، مسلم فیہ سپرد کرنے پر قادر نہ ہو اس صورت میں بیج مسلم جائز نہیں ہوتی، اس لئے متعینہ گاؤں کے اناج یا متعینہ درخت یا متعینہ باغ کے پھلوں کی بیج مسلم جائز نہ ہوگی۔ اسی طرف رسول اکرم ﷺ نے اشارہ فرمایا ہے۔ ”انہ سئل عن السلم فی ثمر فلاں فقال اما من ثمر حائط فلاں فلا“ ارایت اذهب اللہ النمر ہم يستحل احدکم مال اخیه“ یعنی رسول اکرم ﷺ سے فلاں آدمی کے پھلوں کی سلم کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ فلاں آدمی کے باغ کے پھلوں کی بیج سلم تو جائز نہیں ہے۔ بھلا اگر اللہ تعالیٰ نے فلاں آدمی کے پھلوں کو ضائع فرمادیا تو تم میں سے کوئی کس چیز کے عوض اپنے بھائی کے مال کو حلال سمجھے گا؟ حاصل حدیث یہ ہے کہ متعینہ آدمی کے باغ کے پھلوں کی بیج سلم جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اگر وہ متعینہ باغ آفت سماوی کے نتیجے میں برباد ہو گیا تو اپنے بھائی یعنی رب المسلم کے مال کو اس چیز کے عوض حلال سمجھو گے۔ یعنی جب وہ متعینہ پھل ہلاک ہو جانے کی وجہ سے رب المسلم کو حاصل نہ ہوے تو مسلم، یہ اسے واٹے اس مال سے طرح حلال ہوگا۔ اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ کسی متعینہ گاؤں کے اناج یا متعینہ درخت یا متعینہ باغ کے پھلوں کی بیج سلم جائز نہیں ہے۔ اور اگر کسی گاؤں کی طرف نسبت نہ نہ صفت بیان کرنے کی غرض سے ہو، مثلاً بیج آباد کا آم جب بوز جاتا ہے تو اس سے بیج آباد متعینہ مقام مراد نہیں ہوتا بلکہ مراد یہ ہے کہ بیج آباد جیسے آم مطلوب ہیں خواہ بیج آباد میں پیدا شدہ ہوں خواہ دوسری کسی جگہ میں پیدا شدہ ہوں۔ پس اگر گاؤں کی طرف نسبت محض صفت بیان کرنے کیلئے ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ یعنی اس صورت میں بیج سلم جائز ہے، جیسے بخارا میں اس گندم کو مسلم فیہ بنایا جو بخارا کے ایک گاؤں حشمران کی طرف منسوب ہے، اور فرغانہ میں اس گندم کو مسلم فیہ قرار دیا جو فرغانہ کے گاؤں بساخی کی طرف منسوب ہے۔ حاصل یہ کہ بخارا میں عمدہ گندم حشمران کا اور فرغانہ میں بساخی کا کہلاتا ہے۔ پس اگر حشمرانی یا بساخی گندم مسلم فیہ قرار دیا جائے تو اس سے ان متعینہ جنبوں کا گندم مراد نہیں ہوگا بلکہ یہ مراد ہوگا کہ گندم عمدہ ہو جیسے حشمران اور بساخی کا ہوتا ہے، خواہ وہ یہاں کا ہو یا دوسری جگہ کا۔



## بیع مسلم کی شرائط

قال ولا يصح السلم عند أبي حنيفة إلا بسبع شرائط جنس معلوم كقولنا حنطة أو شعير ونوع معلوم كقولنا سقية أو بخسية وصفة معلومة كقولنا جيد أو ردي ومقدار معلوم كقولنا كذا كيلا بمكيال معروف أو كذا وزنا واجل معلوم والأصل فيه ما روينا والصفة فيه ما بينا

ترجمہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عقد مسلم صحیح نہیں ہوتا مگر سات شرطوں کیساتھ۔ جنس معلوم ہو، جیسے ہمارا قول گندم یا جو۔ اور نوع معلوم ہو، جیسے ہمارا قول سقیہ یا بخسیہ۔ اور صفت معلوم ہو، جیسے ہمارا قول جید یا رڈی۔ اور مقدار معلوم ہو، جیسے ہمارا قول کہ معروف پیمانے سے اتنے کیل ہوں یا اس قدر وزن ہو۔ اور میعاد معلوم ہو۔ اور اصل وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کی ہے اور اس میں عقلی دلیل وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

- تشریح سقیہ، وہ کھیتی کہلاتی ہے جس کو پانی سے سیریا گیا ہو۔ اور بخسیہ وہ ہے جو صرف بارش کے پانی سے اُگتی ہے۔
- صاحب قدوریؒ فرماتے ہیں کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع مسلم صحیح ہونے کیلئے سات شرطیں ہیں۔ ان میں سے پانچ شرطیں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان متفق علیہ ہیں اور باقی دو مختلف فیہ ہیں۔
- ۱۔ جنس معلوم ہو، مثلاً یہ کہے کہ مسلم فیہ گندم ہوگی یا جو یا چاول ہوگی۔
  - ۲۔ نوع معلوم ہو، مثلاً یہ کہے کہ مسلم فیہ ایسا اناج ہو جو پانی سے سیریا گیا ہو یا ایسا ہو جو صرف بارش سے سیراب ہوا ہو۔
  - ۳۔ صفت معلوم ہو، مثلاً یہ کہے کہ مسلم فیہ جید ہو یا رڈی ہو یا اوسط درجہ کی ہو۔
  - ۴۔ مقدار معلوم ہو، مثلاً یہ کہے کہ مسلم فیہ بیس کڑیاں بیس رطل ہو یا بیس قفیز ہو یا بیس من ہو۔ بہر حال مسلم فیہ جس پیمانے یا وزن سے ٹھہرائی گئی وہ پیمانہ یا وزن معروف بین الناس اور بازار میں مروج ہو۔
  - ۵۔ میعاد معلوم ہو، مثلاً یہ کہے کہ مسلم الیہ چھ ماہ بعد مسلم فیہ کو ادا کرے گا۔

صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ ان شرطوں کے سلسلہ میں اصل وہ حدیث ہے جس کو سابق میں روایت کیا گیا ہے یعنی "من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم و وزن معلوم الی اجل معلوم" اس حدیث میں صراحت کے ساتھ اگرچہ مقدار معلوم اور میعاد معلوم... دو شرطیں مذکور ہیں لیکن بالذلت باقی شرطیں بھی ظاہر ہیں۔ اور عقلی دلیل بھی سابق میں گزر چکی کہ اگر مذکورہ شرطوں میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو انجام کار کے اعتبار سے جھگڑا پیدا ہوگا۔ اور جھگڑا مفسد بیع ہوتا ہے۔ اس لئے مذکورہ شرط کا پایا جانا صحت مسلم کیلئے ضروری ہے۔

## بقیہ شرائط

ومعرفة مقدار رأس المال إذا كان يتعلق العقد على مقداره كالمكيل والموزون والمعدود وتسمية المكان الذي يوفيه فيه إذا كان له حمل ومؤنة وقال لا يحتاج إلى تسمية رأس المال إذا كان معيها ولا إلى مكان

التسليم ويسلمه في موضع العقد فهاتان مسألتان ولهما في الاولى ان المقصود يحصل بالاشارة فاشه الثمن والاحرة وصار كالثوب وله انه ربما يوحد بعضها زيوفاً ولا يستبدل في المجلس فلو لم يعلم قدره لا يُدري في كم بقي او ربما لا يقدر على تحصيل المسلم فيه فيحتاج الى رد رأس المال والموهوم في هذا العقد كالمحقق لشرعه مع المنافي بخلاف ما اذا كان رأس المال ثوباً لان الذرع وصف فيه لا يتعلق العقد على مقداره ومن فروعه اذا اسلم في حسين ولم يبين رأس المال كل واحد منهما او اسلم حسين ولم يبين مقدار احدهما

ترجمہ اور رأس المال کی مقدار معلوم ہو جبکہ مسلم اس کی مقدار کے ساتھ متعلق ہو، جیسے ملکی، موزونی اور معدودی۔ اور اس جگہ کا بیان کرنا جس میں مسلم فیہ ادا کرے گا جبکہ مسلم فیہ کیلئے بوجھ ہو۔ اور (اس پر) خرچہ پڑتا ہو۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ رأس المال بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے جبکہ وہ معین ہو۔ اور نہ مسلم فیہ سپرد کرنے کی جگہ محتاج بیان ہے۔ اور جس جگہ عقد منعقد ہوا وہیں سپرد کرے گا۔ پس یہ دو مسئلے ہیں۔ اور پہلے مسئلہ میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اشارہ سے مقصود وصل ہو جاتا ہے، تو ثمن واجرت کے مشابہ ہو گیا۔ اور کپڑے کے مانند ہو گیا۔ اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات بعض دراہم ٹھونٹے نکل جاتے ہیں اور اسی مجلس میں تبدیلی نہیں کئے جاتے۔ پس اگر رأس المال کی مقدار معلوم نہ ہو تو یہ دریافت نہ ہوگا اس قدر باقی ہیں۔ یہ بسا اوقات مسلم الیہ، مسلم فیہ حاصل کرنے پر قادر نہیں ہوتا تو وہ رأس المال واپس کرنے کی طرف محتاج ہوتا ہے اور اس عقد میں شیء موهوم متحقق کے مانند ہوتی ہے کیونکہ یہ منافی کے ساتھ مشروع ہے۔ برخلاف اس کے جبکہ رأس المال تھان ہوا اس لئے کہ تھان میں گزروں کا بیان ایک وصف ہے اس کی مقدار پر عقد متعلق نہیں ہوتا اور اس کے فروغ میں سے ایک یہ مسئلہ ہے کہ اگر دو جنس میں بیع مسلم کی اور ان میں سے ہر ایک کا اس مال بیان نہیں کیا یا دو جنس کا عقد مسلم کیا اور ان میں سے کسی ایک کی مقدار بیان نہیں کی۔

تشریح اس عبارت میں ان دو شرطوں کا بیان ہے جن میں حضرت امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے

۱۔ اگر عقد کا تعلق رأس المال کی مقدار کے ساتھ ہو یعنی مسلم فیہ کے اجزاء اور رأس المال کے اجزاء پر منقسم ہو جاتے ہوں مثلاً رأس المال مکيلات کے قبیلہ سے ہو یا موزونات کے قبیلہ سے ہو یا محدودات متقاربه کے قبیلہ سے ہو تو کیل یا وزن یا عدد سے اسکی مقدار کا جاننا ضروری ہے اگرچہ رأس المال کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہو۔ اسی کے قائل امام مالک، امام احمد اور امام شافعیؒ ہیں۔ (یعنی)

۲۔ اگر مسلم فیہ ایسی چیز ہو جس میں بوجھ ہو اور ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف منتقل کرنے میں خرچہ پڑتا ہو تو اس جگہ کا بیان کرنا بھی ضروری ہے جہاں مسلم فیہ ادا کرے گا۔ صاحبین نے کہا ہے کہ اگر رأس المال اشارہ سے متعین کر دیا گیا ہو تو اس کی مقدار کا بیان کرنا ضروری نہیں ہے اور مسلم فیہ کی جگہ کا بیان کرنا بھی ضروری نہیں ہے بلکہ اسی جگہ سپرد کر دے گا جہاں عقد مسلم واقع ہوا ہے صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان یہ دو مسئلے مختلف فیہ ہیں۔

پہلے مسئلہ میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ رأس المال کی مقدار جاننے سے مقصود رأس المال سپرد کرنے پر قادر ہونا ہے اور یہ

مقصود، (رأس المال) کو اشارہ کے ذریعے متعین کرنے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے پس جب اشارے سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے تو کیسے یا وزن یا عدد کے ذریعہ رأس المال کی مقدار جاننے کی چنداں ضرورت نہ رہی اور یہ ثمن اور اجرت کے مشابہ ہو گیا یعنی جس طرح بیع میں بغیر مقدار بیان کئے ثمن کی طرف اشارہ کرنا اور مقدار اجرت کی طرف اشارہ کرنا کافی ہے اسی طرح رأس المال کی طرف اشارہ کرنا کافی ہے اس کی مقدار کا بیان کرنا ضروری نہیں ہے اور یہ کپڑے کے تھان کے مانند ہو گیا یعنی اگر کپڑے کے تھان کی طرف اشارہ کر کے اس کو رأس المال بنایا اور اس کے نزوں کی مقدار بیان نہیں کی گئی تو یہ جائز ہے اسی طرح اگر ملکیتی یا موزونی یا معدودی چیز کو اشارہ سے متعین کر کے رأس المال بنایا تو یہ بھی جائز ہو گا اگرچہ کیل یا وزن یا عدد سے اس کی مقدار بیان نہ کی گئی ہو۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رأس المال کی مقدار کا مجہول ہونا مسلم فیہ کی جہالت کو مستلزم ہے یاں طور کہ مسلم الیہ، رأس المال کی رقم تدریجی طور پر تھوڑی تھوڑی خرچ کرتا ہے پس بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ رأس المال کا ایک حصہ خرچ کرنے کے بعد بعض دراہم کھوئے نکل جاتے ہیں اور اسی مجلس میں تبدیل نہیں کئے جاتے یعنی جس مجلس میں مسلم الیہ نے دراہم زیوف رب السهم کو واپس کئے ہیں اسی مجلس میں رب السهم سے کھریے دراہم ان کے بدلے میں نہیں لئے تو ایسی صورت میں جس قدر دراہم زیوف واپس کئے گئے ہیں ان کی بقدر، عقد مسلم فاسد ہو جائے گا اور چونکہ پورے رأس المال کی مقدار معلوم نہیں اس لئے یہ بھی معلوم نہ ہو سکتے گا کہ (دراہم زیوف) رأس المال کا کون سا حصہ ہے آدھا ہے یا تہائی ہے یا چوتھائی ہے۔ اور جب یہ معلوم نہیں ہوگا تو یہ بھی معلوم نہ ہوگا کہ عقد مسلم، کتنی مسلم فیہ میں کم ہو گیا اور کتنی میں باقی ہے۔ اور اس سے مسلم فیہ کی مقدار کا مجہول ہونا ظاہر ہے اور مسلم فیہ کی مقدار کا مجہول ہونا بالاتفاق مفسد مسلم ہے۔ اس لئے مذکورہ صورت میں بیع مسلم فاسد ہو جائے گی۔ اور اگر رأس المال کی مقدار معلوم ہو تو دراہم زیوف کا وزن برائے معلوم ہو جائے گا کہ بیع مسلم کتنی مسلم فیہ میں کم ہو گئی اور کتنی میں باقی ہے۔ مثلاً رأس المال کے دراہم ایک کلو ہیں اور ان میں سے کچھ خرچ کرنے کے بعد کچھ دراہم کھوئے نکلے تو ان دراہم زیوف کو وزن کر لیا جائے گا۔ مثلاً، دراہم زیوف آٹھ ہائی سو دراہم ہوں تو معلوم ہو گیا کہ کھریے دراہم ساڑھے سات سو دراہم یعنی پورے رأس المال کا پڑا ہیں تو ایک چوتھائی مسلم فیہ کی بیع مسلم فاسد ہو جائے گی اور تین چوتھائی میں باقی رہے گی۔ پس رأس المال کی مقدار معلوم ہونے کی صورت میں چونکہ مسلم فیہ کا مجہول ہونا لازم نہیں آتا اس لئے اس صورت میں بیع مسلم درست ہوگی اور رأس المال کی مقدار مجہول ہونے سے چونکہ مسلم فیہ کا مجہول ہونا لازم آتا ہے اس لئے اس صورت میں بیع مسلم فاسد ہو جائے گی۔

ولا یستبدل فی المجلس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر مسلم الیہ نے دراہم زیوف کے بدلے اسی مجلس میں کھریے دراہم لے لئے جس مجلس میں دراہم زیوف واپس کئے گئے ہیں تو بیع مسلم فاسد نہیں ہوتی، حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر نصف دراہم سے کم زیوف ہوں تو جس مجلس میں ان کو رب السهم کی طرف واپس لیا گیا ہے اسی مجلس میں ان کے بدلے کھریے دراہم لے لئے تو بالاتفاق احناف بیع مسلم درست ہو جائے گی۔ اور اگر رأس المال کے دراہم نصف سے زیادہ زیوف نکلے اور ان کو واپس کر کے اسی مجلس میں کھریے دراہم لے لئے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیع مسلم فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ امام صاحب نصف رأس المال سے زائد میں استبدال جائز قرار نہیں دیتے البتہ صاحبین کے نزدیک بیع مسلم اس صورت میں بھی جائز ہو جائے گی۔

دوسری وجہ فساد یہ ہے کہ مسلم الیہ کبھی مسلم فیہ حاصل کرنے سے عاجز آ جاتا ہے، پس ایسی صورت میں مسلم الیہ پر رأس المال واپس

کرنا ضروری ہوگا اور اس المال کی مقدار چونکہ مجہول ہے اس لئے اس المال واپس کرنا بھی معتذر ہوگا۔ اور جب مسلم فیہ ادا کرنے سے عجز ہونے کی صورت میں مجہول المقدار اس المال کا واپس کرنا معتذر ہوگی تو ضروری ہے کہ اس المال کی مقدار معلوم ہو۔ اور جب اس المال کی مقدار کا (اس غرض سے کہ عجز کی صورت میں واپس کرنا ممکن ہو) معلوم ہونا ضروری ہے تو مقدار مجہول ہونے کی صورت میں بیع مسلم فاسد ہو جائے گی۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس المال کے بعض دراہم کا زیوف نکلن یا مسلم الیہ کا مسلم فیہ حاصل کرنے سے عجز آجانا ایک امر موہوم ہے اور امر موہوم معتبر نہیں ہوتا خاص طور پر ایسی جگہ جس کا مدار ہی رخصت پر ہو۔ اور بیع مسلم کا مدار چونکہ رخصت پر ہے اس لئے بیع مسلم میں کسی امر موہوم کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور جب مذکورہ امر موہوم معتبر نہیں ہے تو اس المال کی مقدار مجہول ہونے سے بیع مسلم بھی فاسد نہ ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بیع مسلم میں امر موہوم، متحقق کے مانند ہوتا ہے کیونکہ بیع مسلم خلاف قیاس، منافی بیع ہونے کے باوجود مشروع کی گئی ہے، اس لئے کہ بیع مسلم میں مسلم فیہ یعنی بیع معدوم ہوتی ہے و بیع کا معدوم ہونا جواز کے منافی ہے۔ اور جو چیز خلاف قیاس مشروع ہو اس میں احتیاط واجب ہوتی ہے۔ اس لئے بیع مسلم میں احتیاطاً امر موہوم کو متحقق اور موجود کے مرتبہ میں اتار کر بیع مسلم کو فاسد قرار دیا گیا۔

بحلاف اذا كان رأس المال الخ سے صاحبین کے قیاس و صار كالثوب کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر اس المال کپڑے کا ایسا تھن ہو جس کے گزروں کی مقدار معلوم نہ ہو تو بیع مسلم اس لئے جائز ہے کہ کپڑے کے اندر گزروں کا بیان ایک وصف ہے جس کی مقدار کے ساتھ عقد متعلق نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر گزبیاں کردہ مقدار سے زائد ہوئے تو زیاتی مشتری کیلئے ہوتی ہے اور اگر کم نکلے تو کمی کی وجہ سے ثمن میں سے کچھ کم نہیں ہوتا۔ بہر حال گزروں کی مقدار کے ساتھ عقد متعلق نہیں ہوتا۔ اور ہمارا کلام ایسے اس المال میں ہے جس کی مقدار کے ساتھ عقد متعلق ہوتا ہے۔ پس اس فرق کے ہوتے ہوئے کپڑے کے تھان پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام صاحب اور صاحبین رحمہم اللہ کے مابین اختلاف کے فروغ میں سے ایک یہ مسئلہ ہے کہ اگر ایک سودراہم کا، ایک گرگندم اور ایک رجو میں عقد مسلم کیا یعنی ایک گرگندم اور ایک گرجو کو مسلم فیہ قرار دیا اور ایک سودراہم اور اس المال قرار دیا اور ان دونوں میں ہر ایک کا اس المال صحیحہ و عیحدہ بیان نہیں کیا تو حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ بیع مسلم جائز نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک جائز ہو جائے گی۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ایک سودراہم گندم و رجو پر قیمت کے اعتبار سے تقسیم کئے جائیں گے اور قیمت کی معرفت چونکہ انداز سے ہوتی ہے اس لئے ان دونوں میں سے ہر ایک کے اس المال کی مقدار معلوم نہ ہوگی۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عین شئی کی طرف اشارہ کرنا جواز عقد کے لئے کافی ہوتا ہے اور وہ پایا گیا۔ اس لئے اس صورت میں بیع مسلم جائز ہو جائے گی۔ یادو جنسوں کا عقد مسلم کیا اور ان میں سے ایک کی مقدار بیان نہیں کی، مثلاً دراہم اور نانیر کا ایک گرگندم میں عقد مسلم کیا اور دراہم اور نانیر میں سے ایک کی مقدار معلوم نہیں ہوئی تو امام صاحب کے نزدیک یہ بیع مسلم ناجائز ہوگی، کیونکہ جب ایک کی مقدار مجہول ہے تو اس کے حصہ میں عقد مسلم باطل ہو جائے گا اور جب اس کے حصہ میں عقد مسلم باطل ہو گیا تو دوسرے کے حصہ میں بھی عقد مسلم باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ صفحہ ایک ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے کیونکہ اشارہ پایا یا بایں صورت



کہ رب اسلم نے یہ کہا کہ میں نے تیرے ساتھ ان دس درہم اور ان دنانیر کا عقد مسلم کیا یا ان دس دنانیر اور ان درہم کا عقد مسلم کیا اور سابق میں گزر چکا ہے کہ جواز عقد کیسے عین شی کی طرف اشارہ کرنا کافی ہے۔

### صاحبین کے ہاں مکان ایفاء کی شرط نہیں

ولہما فی الثانیۃ ان مکان العقد یتعین لوجود العقد الموجب التسليم فيه ولانه لا يزاحمه مكان آخر فيه فيصير نظير اول اوقات الامكان في الاوامر وصار كالقرض والغصب ولاسي حصة ان التسليم غير واجب في الحال فلا يتعين بخلاف القرض والغصب وادا لم يعين فالجهالة فيه تنضي الى المازعة لان قيمه الاشياء تختلف باختلاف المكان فلا بد من البيان وصار كجهالة الصفة

ترجمہ اور دوسرے مسئلہ میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ سپرد کرنے کیلئے مکان عقد اس لئے متعین ہے کہ عقد جو مکان عقد میں سپرد کرنے کو واجب کرنے وار ہے وہ پایا گیا۔ اور اس لئے کہ کوئی دوسرا مکان اس جگہ کے مزاحم نہیں ہے۔ پس یہ اوامر میں اول اوقات امکان کی نظیر ہو جائے گا اور یہ قرض اور غصب کے مانند ہو گیا۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مسلم فیہ کوئی مال سپرد کرنا چونکہ واجب نہیں ہے اس لئے مکان عقد متعین نہ ہوگا۔ برخلاف قرض اور غصب کے۔ اور جب متعین نہیں ہوا تو اس کی جہالت مفضی الی المنزاع ہوگی۔ کیونکہ اشیاء کی قیمتیں مکان کے اختلاف سے مختلف ہوتی ہیں۔ پس بیان کرنا ضروری ہوگا۔ اور صفت مجہول ہونے کے مانند ہو گیا۔

تشریح دوسرے اختلاف فی مسئلہ میں یعنی اس بارے میں کہ مسلم فیہ سپرد کرنے کیلئے مکان عقد متعین ہے،

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عقد مسلم جو مسلم فیہ کی سپردگی کو واجب کرنا والا ہے وہ اسی جگہ میں پایا گیا ہے۔ پس جس جگہ عقد موجب للتسليم پایا گیا اسی جگہ میں مسلم فیہ سپرد کرنا واجب ہوگا اور جب مکان عقد میں مسلم فیہ کا سپرد کرنا واجب ہو تو مسلم فیہ سپرد کرنے کے لئے دوسرے مکان کا بیان کرنا ضروری نہیں ہے، جیسے اگر کسی نے کسی گاؤں میں متعینہ گندم خریدنا تو بائع پر ان جگہ سپرد کرنا لازم ہوگا جہاں اس نے فروخت کیا ہے۔ پس اسی طرح جہاں عقد مسلم واقع ہوا ہے اسی جگہ مسلم فیہ پر مسلم فیہ کا سپرد کرنا لازم ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ مسلم فیہ کی سپردگی مکان کی محتاج ہوتی ہے اور مسلم فیہ سپرد کرنے میں تمام مکانات برابر ہیں، کسی کو کسی پر ترجیح نہیں ہے۔ ہاں مکان عقد کو عقد کی وجہ سے چونکہ ترجیح حاصل ہے اس کا کوئی مزاحم نہیں ہے۔ اس لئے مسلم فیہ سپرد کرنے کے واسطے مکان عقد متعین ہوگا۔ اور یہ ایسا ہے جیسا کہ وقت صلوٰۃ کا جزا اور مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے نفس وجوب صلوٰۃ کا سبب ہوتا ہے۔ اور یہ قرض اور غصب کے مانند ہو گیا۔ یعنی جس طرح قرضہ کی ادائیگی کیلئے مکان قرض متعین ہے اور مال مغصوبہ کی ادائیگی کیلئے مکان غصب متعین ہے، اسی طرح مسلم فیہ ادا کرنے کیلئے مکان عقد مسلم متعین ہے۔

حضرت امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عقد مسلم میں چونکہ اجل اور میعاد کا ہونا شرط ہے اس لئے فی الحال یعنی عقد مسلم کے وقت مسلم فیہ کا سپرد کرنا واجب نہیں ہوتا بلکہ میعاد پوری ہونے پر سپرد کرنا واجب ہوتا ہے اور ہر وہ چیز جس کا فی الحال سپرد کرنا واجب نہ ہو اس کو سپرد کرنے کیلئے مکان عقد متعین نہیں ہوتا پس ثابت ہوا کہ مسلم فیہ سپرد کرنے کیلئے مکان عقد متعین نہیں ہے۔ برخلاف قرض اور غصب کے کیونکہ قرض اور غصب میں فی الحال سپرد کرنا واجب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرضہ میں میعاد مقرر کرنے سے میعاد مقرر نہیں ہوتی

بہ قرضخواہ اگر قرضہ دینے کے فوراً بعد قرضہ کی واپسی کا مطالبہ کرے تو قرضدار پر اسی وقت اسی جگہ واپس کرنا واجب ہوگا۔ اور رہا غصب تو اس میں غصب کے فوراً بعد شئی مقصود بہ کا واپس کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ بہر حال جب قرض اور غصب میں فی الحال پہ در کرنا واجب ہے تو قرض اور شئی مقصود بہ کی واپسی اور سپرد کرنے کیلئے مکان قرض اور مکان غصب متعین ہوگا۔ اور عقد مسلم میں چونکہ فی الحال مسلم فیہ سپرد کرنا واجب نہیں ہے۔ اس لئے مسلم فیہ سپرد کرنے کیلئے مکان عقد متعین نہ ہوگا۔ اور جب مسلم فیہ سپرد کرنے کے لئے مکان عقد متعین نہیں ہے تو مسلم فیہ سپرد کرنے کا مکان مجہول ہونے کی وجہ سے انجام کے اعتبار سے جھگڑا پیدا ہوگا۔ کیونکہ مکان کے اختلاف سے اشیاء کی قیمتیں مختلف ہوتی ہیں۔ پس رب المسلم ایسے مکان میں مطالبہ کرے گا جہاں مسلم فیہ کی قیمت زیادہ اور گراں ہو۔ اور مسلم ایسے مکان میں سپرد کرے گا جہاں مسلم فیہ کی قیمت کم سے کم ہو۔ اور ”یہ“ مسلم فیہ کی صفت مجہول ہونے کے مانند ہو گیا، یعنی جس طرح مسلم فیہ کی صفت مجہول ہونے کی صورت میں صفت کے اختلاف سے قیمت مختلف ہو جاتی ہے اسی طرح مکان کے اختلاف سے بھی قیمت مختلف ہو جاتی ہے اور صفت مجہول ہونے کی صورت میں بیع مسلم جائز نہیں ہوتی۔ پس اسی طرح مکان تسلیم مجہول ہونے کی صورت میں بھی بیع مسلم جائز نہ ہوگی اور جب مکان تسلیم مجہول ہونے سے بیع مسلم جائز نہیں ہوتی تو مسلم فیہ سپرد کرنے کے لئے مکان کا بیان کرنا ضروری ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہ نے صاحبین کی بیان کردہ دلیل کو بے وزن کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر عقد مسلم بیع دریا میں کشتی کے اندر منعقد کیا گیا تو میعاد پوری ہونے پر مسلم فیہ سپرد کرنے کے لئے کیا مکان عقد متعین ہوگا۔ یعنی آپ جو کہتے ہیں کہ تسلیم مسلم فیہ کے لئے مکان عقد متعین ہے، ایسی صورت میں فرمائیے کہ مسلم فیہ کہاں سپرد کی جائے گی؟

### مکان ایفاء اور اختلاف فقہاء

وعن هذا قال من قال من المشايخ ان الاختلاف فيه عده يوجب التحالف كما في الصفة وقيل على عكسه لان تعين المكان قضية العقد عندهما وعلى هذا الخلاف التمن والاجرة والقسمة وصورتها اذا اقتسما دارا وجعلامع نصيب احدهما شيئا له حمل ومونة وقيل لا يشترط ذلك في التمن والصحيح انه يشترط اذا كان موجلا وهو اختيار شمس الانمة السرخسي وعندهما يتعين مكان الدار ومكان تسليم الدابة للايفاء

ترجمہ اور ہمیں سے مشائخ میں سے جس نے کہا یوں کہا کہ امام صاحب کے نزدیک ادائے مسلم فیہ کی جگہ میں اختلاف کرنا باہم قسم کو واجب کرتا ہے، جیسے صفت میں ہے۔ اور کہا گیا کہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ صاحبین کے نزدیک مکان کا متعین ہونا عقد کا مستثنیٰ ہے۔ اور اسی اختلاف پر ثمن، اجرت اور ہزارہ ہے۔ اور ہزارہ کی صورت یہ ہے کہ دونوں نے اپنا مشترک مکان تقسیم کیا اور دونوں نے ایک کے حصہ کے ساتھ ایسی چیز ملا لی جس کے واسطے بار برداری اور خرچہ ہے اور کہا گیا کہ ثمن کی صورت میں یہ شرط نہیں ہے۔ اور صحیح یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک ادائے ثمن کی جگہ بیان کرنا شرط ہے بشرطیکہ ثمن میعادوی ہو۔ اور یہی ثمن امام سرخسی کا پسندیدہ مذہب ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک ادا کیلئے مکان دار اور جانور سپرد کرنے کی جگہ متعین ہے۔

تشریح صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جہالت مکان چونکہ جہالت وصف کے مانند ہے (یعنی جس طرح صفت جوہر اور صفت

روایت کے اختلاف سے قیمت مختلف ہو جاتی ہے۔ اسی طرح مکان تسلیم کے اختلاف سے بھی قیمت مختلف ہو جاتی ہے (اس لئے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مسلم فیہ سپرد کرنے کی جگہ میں رب المسلم اور مسلم الیہ کا اختلاف تحلف کو واجب کرتا ہے۔ یعنی اگر رب المسلم کہتا ہے کہ ادائے مسلم فیہ کیلئے دیوبند متعین کیا گیا تھا اور مسلم الیہ دعویٰ کرتا ہے کہ سہارنپور متعین کیا گیا تھا اور گواہ کسی کے پاس موجود نہیں ہیں تو ایسی صورت میں دونوں سے قسم لی جائے گی۔ اور اگر ایک قسم کھایا اور دوسرے نے انکار کر دیا تو منکر قسم کے خلاف فیصلہ دیا جائے گا۔ اور اگر دونوں قسم کھائے تو بیع مسلم نسخ ہو جائے گی، جیسے بیع سلم کے احد الہدیین کی صفت میں عائدین کے اختلاف کی صورت میں دونوں پر قسم واجب ہوتی ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک مکان عقد چونکہ ادائے مسلم فیہ کیلئے متعین ہے۔ اس لئے صاحبین کے نزدیک اختلاف موجب تحالف نہ ہوگا۔ اور بعض مشائخ کے نزدیک تحالف واجب نہیں رہیگا بلکہ مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا اور صاحبین کے نزدیک باہمی قسم واجب کرے گا۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مکان عقد کا ادائے مسلم فیہ کیلئے متعین ہونا یہ عقد کا مقتضی ہے۔ پس ادائے مسلم فیہ کی جگہ میں اختلاف کرنا ایسا ہے جیسا کہ نفس عقد میں اختلاف کرنا اور نفس عقد میں اختلاف چونکہ بالاجماع تحالف واجب کرتا ہے۔ اس لئے ادائے مسلم فیہ کی جگہ میں اختلاف کرنا بھی تحالف واجب کر دے گا۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ادائے مسلم فیہ کی جگہ کا متعین ہونا چونکہ عقد کا مقتضی نہیں ہے اس لئے یہ بمنزلہ میعاد کے ہو گیا۔ اور میعاد میں عائدین کا اختلاف چونکہ تحلف واجب نہیں کرتا اس لئے ادائے مسلم فیہ کی جگہ میں اختلاف کرنا بھی تحلف کو واجب نہیں کرے گا بلکہ مسلم الیہ جس پر ادائے مسلم فیہ واجب ہے اس کا قول معتبر ہوگا۔

یہی اختلاف ثمن، اجرت اور ہزارہ میں ہے۔ ثمن کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے دس من گندم عہدہ کے عوض ایک مکان ادھار خرید لیا یعنی دس من گندم کی ادائیگی کیلئے دو ماہ کی میعاد مقرر کی گئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دس من گندم ادا کرنے کی جگہ کا بیان کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ اگر ادا کرنے کا مقام بیان کر دیا تو بجا نزہہ جائز نہیں ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک ادا کرنے کی جگہ کا بیان کرنا شرط نہیں ہے بلکہ جس جگہ عقد واقع ہوا ہے اسی جگہ دس من گندم ادا کرے گا۔ اسی طرح اگر دس من گندم کے عوض مکان کرایہ پر لیا یا چوپایہ کرایہ پر لیا تو امام صاحب کے نزدیک مکان ادا کا بیان کرنا ضروری ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک ادائیگی کی جگہ کا بیان کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ جس جگہ کرایہ کا مکان ہے وہی جگہ دس من گندم سپرد کرنے کیلئے متعین ہے، اور جہاں بجا نزہہ دیا ہے اسی جگہ اجرت کے دس من گندم ادا کرے۔ اور ہزارہ کی صورت یہ ہے کہ دو آدمیوں نے اپنا مشقہ کہ مکان تقسیم کیا اور ایک حصہ میں ایسی چیز ملائی جس کے واسطے بار برداری اور خرچہ پڑتا ہے یعنی اس کو منتقل کرنے میں خرچہ پڑتا ہے تو حضرت امام صاحب کے نزدیک اس چیز کو ادا کرنے کی جگہ کا بیان کرنا ضروری ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے بلکہ جس جگہ ہزارہ ہوا ہے وہی جگہ متعین ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ ثمن کی صورت میں بالاجماع مکان ادا کا بیان کرنا شرط نہیں ہے۔ مگر صحیح یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک ادائے ثمن کی جگہ کا بیان کرنا شرط ہے بشرطیکہ ثمن میعاد کی ادھار ہو۔ اور اس کو منتقل کرنے میں خرچہ پڑتا ہو۔ اسی کو ثمن الائمہ سرخس نے اختیار کیا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک جہاں مکان کا ہزارہ ہو وہیں اس چیز کو سپرد کر دے جو ایک کے حصہ کے ساتھ ملائی گئی ہے

اور چوپایہ کو اجرت پر بیٹنے کی صورت میں جہاں باور سپرد کیا گیا ہے اسی جگہ جرت ادا کر دے۔

جس چیز کیلئے بار برداری اور مشقت نہ ہو اس کیلئے مکان ایفاء ضروری نہیں

قال وما لم یکن له حمل ومؤنة لا یحتاج فیہ الی بیان مکان الایفاء بالاحماع لانه لا یختلف فیمتہ وبوفیدہ فی المکان الذی اسلم فیہ قال رسی اللہ عنہ وھذا رواۃ الجامع الصغر والسوع ودکر فی الاحارات انہ بوفیدہ فی ای مکان شاء وھو الاصح لان الاماکن کلھا سواء ولا وجوب فی الحال ولو عینا مکانا قیل لا بتعین لانه لا یفید وقیل یتعین لانه یفید سقوط حطر الطریق ولو عین المصر فیما له حمل ومؤنة یمکن فیہ لانه مع تابس اطرافہ کبقعة واحدة فیما ذکرنا

ترجمہ اور جس چیز کیلئے کچھ بار برداری اور خرچہ نہ ہو تو بالاجماع اس کے مکان کا بیان کرنا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی قیمت مختلف نہیں ہوتی ہے۔ اور جہاں عقد مسلم کیا ہے وہیں وہ چیز ادا کرے۔ فی ضل مصنف نے فرمایا ہے کہ یہ جامع صغیر اور مبسوط کے کتاب البیوع کی روایت ہے۔ اور مبسوط کے کتاب الاجارات میں امام محمد نے فرمایا کہ جس مکان میں چاہے اس کو ادا کرے۔ یہی زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ تمام جگہیں برابر ہیں اور وجوب فی اس ہے نہیں۔ اور اگر رب اسلم اور مسلم فیہ نے کوئی جگہ متعین کی تو کہا گیا کہ متعین نہ ہو گی۔ اس لئے کہ کچھ فائدہ نہیں ہے، اور کہا گیا کہ متعین ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ متعین کرنا راستہ کے خطرہ کے ساقط ہونے کا فائدہ دے گا۔ اور اگر ایسی چیز میں کہ اس کے لئے بار برداری اور خرچہ ہو کسی شہر کو متعین کر دیا تو اسی پر اکتفاء کیا جائے گا۔ کیونکہ جو ہم نے فرمایا اس میں شہر اپنے کناروں کی جدائی کے باوجود ایک موضع ہے۔

تشریح صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ مسلم فیہ اگر ایسی چیز ہو جس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے میں خرچہ نہ پڑتا ہو مثلاً مشک، کافور، زعفران تو اس کو سپرد کرنے سے بیع بالاجماع کسی مکان کا متعین کرنا واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ ایسی چیز کی قیمت مکان سے اختلاف سے مختلف نہیں ہوتی ہے، پس اس کے حق میں سب مقامات برابر ہیں۔ یہی بات کہ جب ایسی مسلم فیہ سپرد کرنے سے مکان کا متعین کرنا واجب نہیں ہے تو ادا کے مسلم فیہ سے یہ مکان عقد متعین ہوگا یا متعین نہیں ہوگا؟ اس بارے میں دو روایتیں ہیں۔ جامع صغیر اور مبسوط کے کتاب البیوع کی روایت یہ ہے کہ مکان عقد متعین ہے یعنی جہاں عقد مسلم واقع ہوا ہے اسی جگہ مسلم فیہ سپرد کرے گا۔ کیونکہ مکان عقد ہی موضع اثر ہے۔ چنانچہ مسلم ایہ نے مسلم فیہ کا سپرد کرنا اپنے اوپر اسی جگہ لازم کیا ہے جہاں عقد مسلم واقع ہوا ہے۔ پس اس جگہ دوسری جگہوں پر ترجیح دی جائے گی۔ اور مبسوط کے کتاب الاجارات کی روایت یہ ہے کہ ادا کے مسلم فیہ سے یہ مکان عقد متعین نہیں ہے بلکہ جہاں چاہے سپرد کرے اور یہی صحیح روایت ہے، کیونکہ جس چیز میں بار برداری اور خرچہ نہ ہو چونکہ مکانات کے اختلاف سے اس کی قیمت مختلف نہیں ہوتی اس لئے اس کے حق میں تمام مقامات برابر ہیں۔ اور جب تمام مکانات برابر ہیں تو ادا کے مسلم فیہ سے یہ مکان عقد یہ دوسری کوئی جگہ متعین نہ ہوگی۔

ولا وجوب فی الحال سے جامع صغیر اور مبسوط کے کتاب البیوع کی روایت کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مسلم ایہ نے مسلم فیہ کا سپرد کرنا بدشہر مکان عقد میں اپنے اوپر لازم کیا ہے لیکن فی الحال چونکہ اس کا سپرد کرنا واجب نہیں ہے اس لئے سپرد کرنے



ایسے مکان عقد متعین نہ ہوگا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جس مسلم فیہ کو منتقل کرنے میں بار برداری اور خرچہ نہ پڑتا ہو اس کو سپرد کرنے سے رب المسلم اور مسلم الیہ نے اگر باہمی اتفاق سے کوئی مکان متعین کر لیا تو کیا وہ مکان متعین ہو جائے گا یا متعین نہیں ہوگا؟ اس بار سے میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت تو یہ ہے کہ متعین نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب مسلم فیہ ایسی چیز ہے جس کو منتقل کرنے میں خرچہ نہ پڑتا ہو تو اس کو پہلے سے ایسے کسی جگہ کے متعین کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ اور جب جگہ متعین کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے تو کوئی جگہ متعین کرنے سے متعین بھی نہ ہوگی۔ دوسری روایت یہ ہے کہ رب المسلم اور مسلم الیہ کے متعین کرنے سے مسلم فیہ سپرد کرنے کا مکان متعین ہو جاتا ہے اور یہی زیادہ صحیح روایت ہے۔ کیونکہ متعین کرنے کا فائدہ رب المسلم کے حق میں ظاہر ہوتا ہے، بایں طور کہ رب المسلم سے راستہ کا خطرہ ساقط ہو جائے گا۔ مثلاً ایک جگہ ایسی ہے جہاں سے منتقل کرنے میں رہزنوں اور شیروں کا خطرہ ہے اور دوسری جگہ میں یہ خطرہ موجود نہیں ہے تو ایسی صورت میں سپرد کرنے کی جگہ متعین کرنے سے راستہ کا خطرہ چونکہ ٹل جاتا ہے اس لئے اس فائدہ کے پیش نظر مسلم فیہ سپرد کرنے کی جگہ متعین کرنے سے متعین ہو جائے گی۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ جس مسلم فیہ کو منتقل کرنے میں خرچہ نہ پڑتا ہو اس کو سپرد کرنے کے لئے اگر کوئی شہر متعین کر دیا گیا ہو مثلاً رب المسلم نے مسلم فیہ سپرد کرنے کیلئے شہر سہارنپور متعین کیا تو یہ کافی ہے اس کے محلہ کو متعین کرنا شرط نہیں ہے، کیونکہ شہر کے اطراف و جوانب اگرچہ قبائلی ہیں لیکن ان میں چونکہ قبیلوں کا اختلاف نہیں ہوتا اس لئے اس کے تمام محلہ اور اطراف ایک ہی جگہ کے مانند ہیں۔ جس محلہ اور آن رہ میں سپرد کرے گا جائز ہوگا۔ محیط میں ہے کہ شہر کے تمام اطراف و جوانب ایک جگہ کے مانند اس وقت ہیں جب کہ شہر بڑا نہ ہو چنانچہ اگر اس کے دو کناروں کے درمیان ایک فرسخ کا فاصلہ ہو تو اس کے محلہ اور کنارے کا بیان کرنا بھی ضروری ہے۔ اگر بیان نہ کیا تو عقد مسلم جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس میں ایسی جہالت ہے جو مفطی الی المنازعہ ہے۔ لیکن ظاہر یہ ہے کہ ہمارے ملکوں میں باوجود اس قدر فرق کے بھی قیمت میں ایسا تفاوت نہیں ہوتا جو معتبر ہو، اس لئے شہر خواہ کتنا ہی بڑا ہو اس کے اطراف و جوانب ایک موضع کے مانند ہوں گے، صرف شبہ کا بیان کر دینا کافی ہے اس کے محلہ اور کنارہ کا بیان کرنا ضروری نہیں ہے۔

### عقد سلم میں رأس المال پر قبضہ ضروری ہے

قال ولا يصح السلم حتى يقبض رأس المال قبل ان يفارقه فيه اما اذا كان من النقود فلانه افتراق عن دين سدين وقد نهى النبي عليه السلام عن الكاليء بالكاليء وان كان عينا فلان السلم اخذ عاجل باجل اد الاسلام والاسلاف ينيان عن التعجيل فلا بد من قبض احد العوصين ليتحقق معنى الاسم ولانه لا بد من تسليم رأس المال ليتقلب المسلم اليه فيه فيقدر على التسليم ولهذا قلنا لا يصح السلم اذا كان فيه خيار الشرط لهما او لاحدهما لانه يجمع تمام القبض لكونه مانعا من الانعقاد في حق الحكم وكذا لا يثبت فيه خيار الرؤية لانه غير مفيد بخلاف خيار العيب لانه لا يمنع تمام القبض ولو أسقط خيار الشرط قبل الافتراق ورأس المال قائم جاز خلافا لفرق وقد مر نظيره

ترجمہ اور سلم صحیح نہیں ہے یہاں تک کہ اسی مجلس میں جدا ہونے سے پہلے رأس المال پر قبضہ کر لے۔ بہر حال جب رأس المال نقد کی جنس سے ہو تو اس لئے کہ یہ دین بدین سے جدا ہونا ہے حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے کالی بکالی سے منع فرمایا ہے۔ اور اگر رأس المال از

قبیلہ اعیان ہو تو اس لئے کہ مسلم معجل کو مؤجل کے عوض لینا ہے۔ کیونکہ مسلم و سلف رسانی الحال کی خبر دیتے ہیں۔ بہذا احد العوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے تاکہ مسلم الیہ اس میں تصرف کر کے مسلم فیہ سپرد کرنے پر قادر ہو سکے۔ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ عقد مسلم صحیح نہیں ہوتا جب کہ اس میں رب المسلم اور مسلم الیہ دونوں کیلئے یا ایک کیلئے خیار شرط ہو کیونکہ خیار شرط قبضہ پورا ہونے سے مانع ہے۔ اس لئے کہ خیار شرط حکم کے انعقاد سے مانع ہے اور اسی طرح عقد مسلم میں خیار رویت ثابت نہیں ہوتا کیونکہ یہ غیر مفید ہے، برخلاف خیار عیب کے کہ وہ قبضہ پورا ہونے سے مانع ہے اور اگر جدا ہونے سے پہلے خیار شرط کو ساقط کر دیا اور اس المال موجود ہے تو عقد جائز ہو جائیگا۔ امام زفر کا اختلاف، اور اسکی نظیر پہلے گزر چکی ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ عقد مسلم اس وقت صحیح ہوگا جب کہ رب المسلم اور مسلم الیہ دونوں کے جدا ہونے سے پہلے پہلے مسلم الیہ رأس المال پر قبضہ کر لے۔ حاصل یہ کہ مجلس عقد میں عقدین کے جدا ہونے سے پہلے مسلم الیہ کا رأس المال پر قبضہ کرنا ضروری ہے کیونکہ رأس المال دو حاضریوں سے خالی نہیں، یا تو وہ از قبیلہ نقد یعنی دراہم و دنانیر کی جنس سے ہو گا یا از قبیلہ اعیان یعنی جانور اور پترے کی جنس سے ہوگا۔ اگر اول ہے تو اس صورت میں ذین بدین کی بیع یعنی ادھار کی بیع ادھار کے عوض ہو جائے گی، کیونکہ رأس المال پر جب مجلس عقد میں قبضہ نہیں کیا گیا تو رأس المال بھی از قبیلہ نقد ہونے کی وجہ سے دین غیر معین ہو گیا اور مسلم فیہ بھی ادھار، یعنی مسلم الیہ کے ذمہ دین ہوتی ہے پس یہ دین کی بیع دین کے عوض یعنی ادھار کی بیع ادھار کے عوض ہو گئی، حالانکہ رسول اکرم ﷺ نے کالی باکائی یعنی ادھار کے عوض ادھار کی بیع سے منع فرمایا ہے۔ یہی قول امام شافعی اور امام احمد کا ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ اگر رأس المال نقدی ہو تو اس پر مجلس عقد میں قبضہ کرنا ضروری ہے۔ اور امام مالک نے فرمایا ہے کہ اگر رأس المال نقد کے قبیلہ سے ہو اور اس پر مجلس عقد میں قبضہ نہیں کیا گیا بلکہ تاخیر ہوئی تو یہ جائز ہے بشرطیکہ اجل اور میعاد کی شرط نہ لگائی ہو کیونکہ اجل اور میعاد کی شرط لگائے بغیر محض تاخیر قبضہ سے رأس المال عرفاً دین نہیں ہوتا اور جب محض تاخیر سے دین نہیں ہوتا تو یہ دین بدین کی بیع بھی نہ ہوگی۔ اور اگر ثانی ہو یعنی رأس المال معین چیز ہو تو مجلس عقد میں قبضہ کرنا اس سے ضروری ہے کہ مسلم کہتے ہیں معجل کو مؤجل کے عوض لینا۔ یعنی مسلم میں رأس المال معجل اور فوری ہوتا ہے اور مسلم فیہ مؤجل اور ادھار ہوتی ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ مسلم اور سلف، اسلام اور اسلاف میں غلط تعبیل کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اور چونکہ احکام شرعیہ میں لغوی معنی کی رعایت کی جاتی ہے۔ اس لئے لفظ مسلم اور اسلام کے لغوی معنی متحقق کرنے کیلئے احد العوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے ورنہ یہ امر مسلم ہے کہ مسلم فیہ میعاد کی اور ادھار ہوتی ہے، اس لئے دوسرے عوض یعنی رأس المال پر مجلس عقد میں قبضہ کرنا ضروری ہوگا۔

دوسری دلیل .. سے پہلے دو باتیں ذہن نشین کر لیجئے، ایک تو یہ کہ بیع مسلم، مسلم الیہ کے افلاس کی وجہ سے مشروع کی گئی ہے اور دوسری یہ کہ جواز مسلم کیلئے مسلم الیہ کا مسلم فیہ سپرد کرنے پر قادر ہونا ضروری ہے۔ پس ان دونوں باتوں سے ظاہر ہو گیا کہ مسلم الیہ کا مجلس عقد میں رأس المال پر قبضہ کرنا ضروری ہے تاکہ مسلم الیہ، رأس المال میں تصرف کر کے مسلم فیہ سپرد کرنے پر قادر ہو جائے۔ چونکہ مجلس عقد میں رأس المال پر قبضہ کرنا ضروری ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر عقد مسلم میں رب المسلم اور مسلم الیہ دونوں کے لئے یا کسی ایک کے لئے خیار شرط قبضہ پورا ہونے سے اس لئے مانع ہے کہ خیار شرط کی وجہ سے عقد کا جو حکم ہے (ملک) وہ ثابت نہیں ہوتا، حتیٰ کہ بیع میں اگر دونوں کا خیار ہو تو مشتری کی ملکیت بیع میں اور بائع کی ملکیت ثمن میں ثابت نہ ہوگی۔ پس جب خیار شرط کے ہوتے ہوئے مسلم الیہ، رأس المال کا

مالک نہیں ہوا تو رأس المال پر اس کا قبضہ بھی پورا نہ ہوگا۔ اور جب رأس المال پر مسلم الیہ کا پورا قبضہ نہیں ہوا تو وہ اس میں تصرف کر کے مسلم فیہ سپرد کرنے پر بھی قادر نہ ہوگا حالانکہ مسلم فیہ سپرد کرنے پر قادر ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح عقد سلم میں خيار رؤیت ثابت نہیں ہوتا کیونکہ خيار رؤیت مفید نہیں ہے اور مفید اس لئے نہیں کہ خيار رؤیت کا فائدہ یہ ہے کہ شتر کی بیع دیکھ کر بیع فسخ کر دے۔ اور بیع سلم میں مسلم فیہ مسلم الیہ کے ذمہ میں دین ہوتی ہے پس جب مسلم الیہ نے مسلم فیہ رب المسلم کے سپرد کی اور رب المسلم نے خيار رؤیت کے تحت اس کو واپس کر دیا تو مسلم فیہ، مسلم الیہ کے ذمہ میں پھر ثابت ہوئی۔ اب اگر مسلم الیہ نے دوبارہ مسلم فیہ سپرد کی تو رب المسلم کے تحت اس میں بھی خيار رؤیت ثابت ہوگا پس اگر خيار رؤیت کے تحت اس کو بھی مسلم الیہ کی طرف واپس کر دیا تو مسلم الیہ کے ذمہ میں پھر ثابت ہو جائے گی، اب اگر تیسری بار مسلم الیہ نے رب المسلم کو مسلم فیہ ادا کی تو اسی کو اس میں بھی خيار رؤیت حاصل ہوگا۔ اب اگر خيار رؤیت کے تحت اس کو بھی واپس کر دیا تو مسلم فیہ پھر مسلم الیہ کے ذمہ میں ثابت ہو جائے گی۔ بہر حال غیہ متناہی طور پر رب المسلم جو بھی مسلم فیہ لے گا اس میں اس کے لئے خيار رؤیت ثابت ہوگا اور خيار رؤیت کے تحت واپس کرنے کی وجہ سے اس کے مثل میں اس کا حق ثابت ہوتا رہے گا۔ اس ضمن عقد سلم کبھی فسخ نہیں ہوگا بلکہ قیمت تک یہ سلسلہ چلتا رہے گا۔ اور جب خيار رؤیت کی وجہ سے عقد سلم فسخ نہیں ہو سکتا تو خيار رؤیت کا کوئی فائدہ بھی ظاہر نہ ہوگا کیونکہ خيار رؤیت کا فائدہ یہی ہے کہ من لہ الخیار بیع دیکھ کر بیع کو فسخ کر دے۔ اور جب خيار رؤیت کا کوئی فائدہ نہیں ہے تو عقد سلم میں خيار رؤیت ثابت نہ ہوگا۔

بخلاف خيار العیب سے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ عقد سلم میں خيار عیب ثابت ہوتا ہے یعنی رب المسلم و مسلم فیہ میں خيار عیب حاصل ہے۔ کیونکہ خيار عیب قبضہ پورا ہونے سے مائع نہیں ہوتا اور خيار عیب قبضہ پورا ہونے سے مائع اس لئے نہیں ہوتا کہ قبضہ کا پورا ہونا متعلق ہے صفقہ پورا ہونے کے ساتھ اور صفقہ کا پورا ہونا موقوف ہے عین کی رضا مندی پورا ہونے پر، اور عقد سلم کے وقت رضا مندی موجود ہے، لہذا صفقہ بھی تام ہوگا اور جب صفقہ تام ہے تو قبضہ بھی تام ہوگا۔ اور جب مسلم الیہ کا رأس المال پر قبضہ تام ہو گیا تو خيار عیب حاصل ہونے کے باوجود عقد سلم درست ہو جائے گا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ سابق میں گذر چکا کہ خيار شرط کے ساتھ عقد سلم صحیح نہیں ہوتا، لیکن اگر عقد سلم میں باقیدین میں سے کسی ایک کے واسطے خيار شرط ہو اور پھر مجلس سے جدا ہونے سے پہلے اس نے خيار کو ساقط کر دیا اور رأس المال مسلم الیہ کے پاس موجود ہے تو ہمارے نزدیک یہ عقد سلم صحیح ہو گیا اور اگر رأس المال مسلم الیہ کے پاس سے ضائع ہو گیا یا اس نے خرچ کر ڈالا، تو ہمارے جماع یہ عقد درست نہ ہوگا۔ حضرت امام زفر، امام شافعی اور امام مالک فرماتے ہیں کہ رأس المال موجود ہونے کی صورت میں بھی اگر خيار ساقط کر دیا تو عقد سلم صحیح نہیں ہوگا۔ اور اس کی نظیر مع الدلیل باب البیع اغساد کے تحت مذکور ہے۔ یعنی اگر کسی نے مجہول میعاد پر ادھار خریدا پھر میعاد سے پہلے مدت مذکور ساقط کر دی تو ہمارے نزدیک عقد جائز ہو جائے گا بشرطیکہ بیع مشتری کے پاس موجود ہو۔ اور امام زفر، امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک عقد جائز نہ ہوگا یہی اختلاف عقد سلم میں ہے۔

### تمام شرائط سلم کا خلاصہ

وَحُمْلَةُ الشُّرُوطِ جَمْعُوهَا فِي قَوْلِهِمْ اَعْلَامُ رَأْسِ الْمَالِ وَتَعْجِيلُهُ وَاَعْلَامُ الْمُسْلِمِ فِيهِ وَتَأْجِيلُهُ وَبَيَانُ مَكَانِ

## الایفاء والقدرۃ علی تحصیلہ

ترجمہ اور بیع سلم کے تمام شروط کو مشائخ نے اپنے اس قول میں جمع کر دیا ہے رأس المال سے آگاہ کرنا اور رأس المال کو فی الحال دے دینا اور مسلم فیہ سے آگاہ کرنا اور ادائے مسلم فیہ کیلئے میعاد مقرر کرنا اور مسلم فیہ ادا کرنے کا مقام بیان کرنا اور مسلم فیہ حاصل کرنے پر قادر ہونا۔

تشریح مصنف نے فرمایا کہ مشائخ نے بیع سلم کے تمام شروط کو اختصار کے پیش نظر اپنے اس قول میں جمع فرمایا ہے۔ اعلام رأس المال، یعنی رأس المال کی جنس، صفت، نوع اور وزن یا کیلایہ عدد مقدار بیان کرے۔ و تعجیلہ، یعنی رأس المال کو فی الحال مجلس سے جدا ہونے سے پہلے ادا کر دے۔ و اعلام المسلم فیہ، یعنی مسلم فیہ کی جنس، نوع، صفت اور حسب ضرورت مقدار بیان کر دے۔ و تأجیلہ، یعنی ادائے مسلم فیہ کیلئے میعاد معلوم مقرر کرے۔ و بیان مکان الایفاء، یعنی اگر ضرورت ہو تو مسلم فیہ ادا کرنے کا مکان بیان کر دے۔ والقدرۃ علی تحصیلہ، یعنی مسلم ایہ کو مسلم فیہ حاصل کرنے کی قدرت ہو یعنی عقد کے وقت سے بیکرا دائیگی کے وقت تک بازار سے منقطع نہ ہو بلکہ بازار میں دستیاب ہو۔

### رأس المال کے کچھ حصہ پر قبضہ کیا بقیہ ادھار ہے تو ادھار کے بدلے بیع السلم باطل ہے

فان اسلم ماتی درهم فی کر حنطة مائة منها دیں علی المسلم الیہ ومائة نقد فالسلم فی حصة الدین باطل لفوات القبض ویجوز فی حصة النقد لاستجماع شرائطه ولا یشیع الفساد لان الفساد طاراً اذ السلم وقع صحیحاً ولهذا لو نقد رأس المال قبل الافتراق صحح الا انه یبطل بالافتراق لما بینا وهذا لان الدین لا یتعین فی البیع الا ترى انهما لو تبایعا عینا بدین ثم تصادقا ان لا دین لا یبطل البیع فی عقد صحیحاً

ترجمہ پس اگر دو سو درہم کا ایک گرگندم میں عقد سلم کیا ان میں سے ایک سو درہم مسلم الیہ کے ذمہ دین ہیں اور ایک سو درہم نقد ادا کئے تو حصہ دین میں بیع سلم باطل ہے کیونکہ قبضہ فوت ہو گیا ہے اور حصہ نقد میں جائز ہے کیونکہ بیع کے تمام شرائط جمع ہو گئے ہیں، اور فساد نہیں پھیلے گا۔ اس لئے کہ فساد طاری ہے کیونکہ عقد سلم صحیح ہو کر واقع ہوا اور اسی وجہ سے اگر رأس المال جدائی سے پہلے ادا کر دیا تو عقد صحیح ہو جائے گا، مگر وہ جدائی کی وجہ سے باطل ہو جائے گا اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی اور یہ اس لئے کہ بیع میں دین متعین نہیں ہوتا۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر دونوں نے مال عین دین کے عوض فروخت کیا پھر دونوں نے اتفاق کر لیا کہ کچھ دین نہیں تھا تو بیع باطل نہ ہوگی اور صحیح ہو کر منعقد ہو جائے گی۔

تشریح ایک گر ساٹھ قفیز کا ہوتا ہے اور ایک قفیز آٹھ مکا کیک کا ہوتا ہے اور ایک ٹوک ڈیڑھ صاع کا ہوتا ہے اور ج مع صغیر میں کہا گیا کہ ایک گر چیس قفیز کا ہوتا ہے۔ صورت مسند یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک گرگندم میں دو سو درہم کا عقد سلم کیا، ان میں سے ایک سو درہم تو مسلم الیہ پر قرضہ ہیں اور ایک سو درہم نقد ادا کئے تو حصہ دین یعنی ایک سو درہم کی بیع سلم باطل ہو جائے گی اور حصہ نقد یعنی ایک سو درہم کی بیع سلم درست ہو جائے گی، خواہ ان دو سو درہم کو مطلق رکھا ہو یا ایک سو درہم کو دین اور ایک سو درہم کو نقد کی طرف منسوب کیا ہو۔



وکیل یہ ہے کہ مجلس عقد میں اس امال پر مسلم ایہ کا قبضہ کرنا ضروری ہے حالانکہ حصہ دین یعنی ایک سو درہم پر مسلم ایہ کا قبضہ نہیں  
میں نہیں پایا اس سے حصہ دین کی بیع مسلم جائز نہ ہوگی۔ اور وہ ایک سو درہم جو مجلس میں ادا کئے گئے ان میں چونکہ بیع مسلم کی تمام شرطیں  
موجود ہیں اس لئے ان کے حصہ کی بیع مسلم جائز ہو جائیگی۔

ولا یشیع الفساد الح سے امام زرقہ کے قول کا جواب ہے۔ امام زرقہ نے فرمایا ہے کہ جب حصہ دین یعنی ایک سو درہم  
بیع مسلم نہ ہو تو حصہ نقد کی بیع مسلم بھی فی سہ ہو جائیگی، کیونکہ عقد واحد ہونے کی وجہ سے فساد سبب میں پھیل جائے گا۔ مگر ہمارے صرف  
اس کا جواب یہ ہے کہ حصہ دین کی بیع مسلم میں جو فساد ہے وہ طاری ہے ورنہ دھاری بتدریج مفسد ہوتا ہے اور مفسد (مجلس میں اس  
میں یہ قبضہ کرنا) فقط حصہ دین میں پایا گیا نہ کہ حصہ نقد میں، اس سے فقط حصہ دین کی بیع مسلم فاسد ہوئی اور حصہ نقد کی طرف فساد  
متعدی نہ ہوگا۔ رہی یہ بات کہ حصہ دین کی بیع مسلم کا فساد دھاری یوں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ابتداء ایک گزندہ میں دو سو درہم  
کی بیع مسلم صحیح ہو کر واقع ہوئی ہے، کیونکہ اگر عقد مسلم کو مطلقاً دو سو درہم کی طرف منسوب یا گیا ہے مثلاً یوں کہا کہ میں نے تجھ سے ایک سو  
گندہ میں دو سو درہم کا عقد مسلم یا چھ ایک سو درہم نقد اور اسے دو ایک سو درہم میں جوئیہ سے تجھ پر قرضہ ہیں تو اس صورت میں  
بتدریج عقد مسلم کا صحیح ہونا ضروری ہے۔ اور اگر عقد مسلم، دین اور بین دونوں کی طرف منسوب یا گیا مثلاً یوں کہا کہ میں نے ایک سو درہم  
میرے لئے خرید دین ہیں اس کا اور ان ایک سو درہم کا جو سامنے موجود ہیں ایک گزندہ میں عقد مسلم یا تو بھی عقد مسلم ابتداء صحیح ہوگا۔ یہی  
وجہ ہے کہ اگر رب المسلم نے دین و بین پورا کر اس المال افتراق مجلس سے پہلے ادا کر دیا تو پھر عقد مسلم صحیح ہو جائے گا۔ بین اور اس  
امال پر قبضہ کے بغیر دونوں مجلس سے جدا ہو گئے تو بیع مسلم اسی دلیل کی وجہ سے باطل ہو جائیگی جو دلیل پہلے مذکور چلی ہے یعنی اس امال  
مجلس عقد میں ادا کرنے کی صورت میں بیع کاں باکان۔ زمرۃ تاجہ انکند اللہ کے رسالے میں سے منع فرمایا ہے۔ رہی یہ بات  
کہ ایک سو درہم دین اور ایک سو درہم بین و نقد کی صورت میں بیع مسلم ابتداء، کیونکہ صحیح ہو جاتی ہے؟ تو اس کا جواب اسیتہ ہو۔  
ساحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ بیع میں دین متعین کرنے کے باوجود متعین نہیں ہوتا یعنی بیع کے اندر اگر بائع پر واجب شدہ قرضہ کو ثمن  
ہونے میں متعین کیا تو یہ متعین نہ ہوگا، بلکہ عام قاعدہ ہے کہ حقوق کے اندر نقود اس وقت متعین نہیں ہوتے جبکہ نقود، عین اور مشا رہ  
ہوں۔ پس اسی طرح جب دین ہوں تب بھی متعین کرنے سے متعین نہ ہوں۔ چنانچہ اگر کسی نے اپنے اس قرض کے عوض جو بائع پر  
ہے ایک عام اس سے خرید اپھر دونوں نے اتفاق کر لیا کہ مشتری کا بائع پر چھ قرضہ نہیں ہے تو بیع باطل نہ ہوگی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے  
کہ دین کے عوض بیع ابتداء صحیح ہو جاتی ہے ورنہ دین نہ ہونے پر اتفاق کر لینے سے بیع درست نہ ہوتی۔ ہاں! اگر بائع اور مشتری دونوں  
کو قرضہ نہ ہونا پورے طور سے معلوم تھا مگر پھر مشتری نے دین کے عوض عام خرید اتو یہ بیع باطل ہو جائیگی، کیونکہ اس صورت میں ان  
دونوں نے جان بوجھ کر بائع بیع منعقد کی ہے اور بائع بیع ابتداء ہی باطل ہوتی ہے اور جب بیع ابتداء باطل ہوئی تو دین نہ ہونے پر  
اتفاق کر لینے کے بعد بھی درست نہ ہوگی۔

بہر حال جب نقود یعنی درہم و دنانیر متعین کرنے کے باوجود متعین نہیں ہوتے تو ان کو مطلق ذکر کرنا اور دین اور بین کے ساتھ مقید  
کرنا دونوں برابر ہیں۔ اور پہلے گزر چکا ہے کہ اس امال یعنی دو سو درہم مطلق رکھنے کی صورت میں بیع مسلم ابتداء صحیح ہو کر منعقد ہوتی ہے  
تو اسی طرح دین کے ساتھ مقید کرنے کی صورت میں بھی بیع مسلم ابتداء صحیح ہو جائے گی۔ صرف اتنا لازم ہے کہ رب المسلم اور مسلم اپنے  
جدائی سے پہلے مسلم یہ دو سو درہم پر قبضہ کرے تاکہ بیع الکاکی باکان لازم نہ آئے لیکن جب رب المسلم نے ایک سو درہم نقد ادا کئے اور ایک

سود رہم نہیں دیے تو ایک سود رہم ادھار میں

قبضہ کی شرط فوت ہونے کی وجہ سے ان کا حصہ مسلم باطل ہو جائے گا، اور ایک سود رہم نقد کا حصہ مسلم درست رہے گا اور چونکہ یہ فساد طاری ہے اس لئے پورا عقد مسلم باطل نہ ہوگا۔

### رأس المال اور مسلم فیہ میں قبل القبض تصرف جائز نہیں ہے

قال ولا يجوز التصرف في رأس مال المسلم والمسلم فيه قبل القبض اما الاول فلما فيه من تفويت القبض المستحق بالعقد واما الثاني فلان المسلم فيه مبيع والتصرف في المبيع قبل القبض لا يجوز

ترجمہ اور قبضہ سے پہلے مسلم کے رأس المال اور مسلم فیہ میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے بہر حال اول تو اس لئے کہ اس میں اس قبضہ کا فوت کرنا (ایزم آتا ہے) جو قبضہ عقد کی وجہ سے واجب ہوا ہے اور ثانی تو اس لئے کہ مسلم فیہ بیع ہوتی ہے اور بیع کے اندر قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ بیع مسلم کے رأس المال میں قبضہ کرنے سے

پہلے مسلم الیہ کے لئے تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح مسلم فیہ میں قبضہ سے پہلے رب المسلم کے لئے تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ مثلاً خالد نے حامد سے دو سود رہم پر دو من گندم کی بیع مسلم ٹھہرائی اور اس عقد میں خالد رب المسلم اور حامد مسلم الیہ ہے، پھر حامد (مسلم الیہ) نے ان دو سود رہم کے عوض شاہد سے گھوڑا خریدا حالانکہ ابھی تک حامد نے ان دو سود رہم پر قبضہ نہیں کیا ہے تو حامد یعنی مسلم الیہ کا یہ تصرف صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر خالد یعنی رب المسلم نے دو من گندم یعنی مسلم فیہ پر قبضہ کئے بغیر ان کو فروخت کر دیا تو بھی جائز نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ قبضہ سے پہلے رأس المال میں تصرف کرنا جائز ہے اور نہ مسلم فیہ میں تصرف جائز ہے۔

اول کی دلیل یہ ہے کہ مجلس میں رأس المال پر قبضہ کرنا بیع مسلم صحیح ہونے کی شرط اور اللہ کا حق ہے اور تصرف کرنا اس کو باطل کر دیتا ہے اس لئے قبضہ سے پہلے رأس المال میں تصرف کرنے کو جائز کہا گیا ہے۔

ثانی کی دلیل یہ ہے کہ مسلم فیہ بیع ہوتی ہے اور قبضہ سے پہلے بیع میں تصرف کرنا جائز ہے اس لئے قبضہ کرنے سے پہلے مسلم الیہ کیلئے مسلم فیہ میں تصرف کرنا جائز ہوگا۔

### مسلم فیہ میں قبل القبض شرکت اور تولیہ جائز نہیں ہے

ولا يجوز الشراكة والتولية في المسلم فيه لانه تصرف فيه

ترجمہ اور مسلم فیہ میں شرکت اور تولیہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ مسلم فیہ میں (قبضہ سے پہلے) تصرف ہے۔

تشریح مسند۔ قبضہ سے پہلے مسلم فیہ میں نہ شرکت جائز ہے اور نہ تولیہ جائز ہے۔ شرکت کی صورت یہ ہے کہ رب المسلم نے کسی شخص سے کہا کہ تو مجھے میرا نصف رأس المال دے دے تاکہ تو مسلم فیہ میں میرا برابر کا شریک ہو جائے۔ اور تولیہ کی صورت یہ ہے کہ رب المسلم نے کسی دوسرے سے کہا کہ تو اگر مجھے میرا پورا رأس المال دیدے تو پوری مسلم فیہ تیرے واسطے ہے۔ شرکت اور تولیہ کے

حد م جواز کی دلیل یہ ہے کہ شرکت کی صورت میں نصف مسلم فیہ میں اور تولیہ کی صورت میں پوری مسلم فیہ میں قبضہ سے پہلے تصرف نہ لازم آتا ہے۔ اور سابق میں گذر چکا ہے کہ قبضہ سے پہلے مسلم فیہ میں تصرف کرنا جائز ہے۔ اس لئے مسلم فیہ میں نہ شرکت جائز ہے اور نہ تولیہ جائز ہے۔

### بیع مسلم کے اقالے کا حکم

فان تقایلا المسلم لم یکن له ان یشتري من المسلم الیه برأس المال شینا حتی یقبضه کله لقوله علیہ السلام لا تأخذ الا سلمک او رأس مالک ای عند المسخ ولانه اخذ شها بالمیع فلا یحل التصرف فیہ قبل قبضه وهذا لان الاقاله بیع جدید فی حق ثالث ولا یمکن جعل المسلم فیہ میعا لسقوطه ففعل رأس المال میعا لانه دین مثله الا انه لا یجب قبضه فی المجلس لانه لیس فی حکم الاندأ من کل وجه ولیہ خلاف رفر والحجة علیہ ما ذکرناه

ترجمہ پھر اگر دونوں نے مسلم کا اقالہ کر لیا تو رب المسلم کو یہ اختیار نہیں ہے کہ رأس المال کے عوض مسلم الیہ سے کوئی چیز خریدے یہاں تک کہ پورے رأس المال پر قبضہ کر لے کیونکہ سوں اکرم رحمہم اللہ نے فرمایا کہ مت لے مگر اپنی سلم کو یا اپنے رأس المال کو۔ یعنی عقد سلم فسخ ہونے پر۔ اور اس لئے کہ رأس المال نے بیع کے ساتھ مشابہت اختیار کر لی ہے اس لئے قبضہ سے پہلے اس میں تصرف حلال نہ ہوگا۔ اور یہ اس لئے کہ اقالہ تیسرے کے حق میں بیع جدید ہوتا ہے اور مسلم فیہ کو بیع قرار دینا اس لئے ممکن نہیں کہ وہ ساقط ہے۔ پس رأس المال پر قبضہ کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ یہ من کل وجہ ابتدائی عقد سے حکم میں نہیں ہے اور اس میں امام زفر کا اختلاف ہے اور ان کے خلاف حجت وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر رب المسلم اور مسلم الیہ نے بیع سلم کا اقالہ کر لیا تو رب المسلم کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ رأس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کے عوض مسلم الیہ سے کوئی چیز خریدے۔ ہاں جب پورے رأس المال پر قبضہ کر لے گا تو اس کو اختیار ہے جو چاہے خریدے اور جس سے چاہے خریدے۔

دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ قول ہے لا تأخذ الا سلمک او رأس مالک یعنی مت لے اگر مسلم فیہ یا رأس المال یعنی اگر بیع سلم باقی ہے تو رب المسلم، مسلم الیہ سے مسلم فیہ وصول کرے گا اور اگر بیع سلم فسخ ہوئی تو رب المسلم مسلم الیہ سے اپنا دیا ہوا رأس المال وصول کرے گا۔ اس کے علاوہ کوئی مبادلہ نہیں کر سکتا۔ وار قطنی کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں ”فلا یأخذ الا ما سلم فیہ او رأس مالہ“ یعنی نہ لے اگر وہ چیز جس میں عقد سلم کیا ہے یا اپنا رأس المال۔ حاصل یہ کہ رب المسلم بقائے عقد کی صورت میں مسلم فیہ وصول کر سکتا ہے اور فسخ کی صورت میں رأس المال وصول کر سکتا ہے۔ ان کے تبادلہ میں دوسری کسی چیز کے لینے کا اختیار نہ ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اقالہ کی صورت میں رأس المال بیع کے مشابہ ہو گیا ہے، کیونکہ اقالہ قدین کے علاوہ تیسرے آدمی کے حق میں بیع جدید ہوتا ہے اور بیع کے نئے معقود علیہ (بیع) کا موجود ہونا ضروری ہے اور سلم فیہ چونکہ اقالہ کی وجہ سے مسلم الیہ سے ذمہ سے ساقط ہو گئی ہے اس لئے مسلم فیہ، معقود علیہ نہیں ہو سکتی اور جب مسلم فیہ، معقود علیہ نہیں ہو سکتی تو رأس المال کو معقود علیہ یعنی بیع قرار دینا ضروری

ہے تاہم اس پر عقدہ اور کیا جائے ورنہ جس کو ہم نے بیع فرض کیا ہے وہ بیع نہیں ہوگی۔ حالانکہ اقالہ کا تیسرے کے حق میں بیع نہ ہونا باطل ہے۔ اور اس المال بیع بننے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے کیونکہ اس المال میں سہمیہ کے ساتھ دین ہوتا ہے۔ اور دین کو بیع بنانا صحیح نہیں ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ اس المال بیع کے ساتھ ہے اور پہلے مذکور چکا ہے کہ قبضہ کرنے سے پہلے بیع میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ پس جب قبضہ سے پہلے بیع میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے تو جو اس کے مشابہ ہے یعنی اس المال قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔ اور جب اقالہ کی صورت میں قبضہ سے پہلے اس المال میں تصرف کی اجازت نہیں ہے تو اقالہ کے بعد بسم اللہ بسم اللہ سے اس المال کے عوض چھ خریدنے کا اختیار بھی نہ ہوگا۔

اللاہ لا یحب قصہ الحج - س - ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ جب اقالہ عاقدین کے حق میں بیع جدید ہے تو بیع مسلم کا اقالہ تیسرے کے حق میں بیع مسلم ہوگا اور بیع مسلم میں بیع کے اندر اس مال پر قبضہ نہ ہوگا۔ پس اقالہ کے بعد اور بیع جس اقالہ میں اس مال پر قبضہ نہ ہوگا شرط ہونا چاہئے تھا، حالانکہ اقالہ کے بعد مجلس اقالہ میں اس مال پر قبضہ نہ ہوگا شرط نہیں ہے؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ اقالہ میں کل وجہ ابتداء بیع کے حکم میں نہیں ہے کیونکہ ابتداء بیع تمام لوگوں کے حق میں بیع ہوتی ہے اور اقالہ عاقدین کے حق میں بیع ہوتا ہے۔ اور جو عقد ابتداء بیع مسلم ہے اور تمام لوگوں کے حق میں بیع مسلم ہے اس میں اس مال پر قبضہ نہ ہوگا۔ تاہم اس عقد مسلم میں بھی قبضہ شرط ہو جو ابتداء بیع مسلم ہے اور عاقدین کے حق میں بیع مسلم ہے۔ آدمی کے حق میں بیع مسلم ہے۔ اور وجہ یہ ہے کہ ابتداء بیع مسلم میں اس مال پر قبضہ کی شرط بیع کالی بالکالی سے نپٹنے کے لئے تھی۔ اور اقالہ کی وجہ سے چونکہ مسلم فیہ، مسلم الیہ کے ذمہ سے موقوف ہو گئی ہے اس لئے اگر مجلس اقالہ میں اس مال پر قبضہ نہ کیا گیا تو بیع کالی بالکالی لازم نہ آئے گا اور جب بیع کالی بالکالی لازم نہیں آئے گا تو اس صورت میں قبضہ بھی شرط نہ ہوگا۔

صاحب بدایہ و فیہ خلاف زہری فرماتے ہیں کہ اصل مسئلہ میں امام زہری اور امام شافعی کا اختلاف ہے۔ حضرت امام زہری اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ اقالہ کے بعد اس مال پر قبضہ کے بغیر اگر مسلم الیہ سے اس کے عوض چھ خریدنا چاہئے تو خرید سکتا ہے، کیونکہ اقالہ کے بعد اس مال مسلم الیہ کے ذمہ دین ہو گیا ہے۔ پس جس طرح دوسرے دیون کے عوض خریدنا جائز ہے اسی طرح اس مال کے عوض خریدنا بھی جائز ہوگا۔ لیکن امام زہری اور امام شافعی خلاف وہ حدیث اور عقلی دلیل حجت ہوگی جس کو ہم نے اپنے مذہب کی تائید میں پیش کیا ہے یعنی "لا تأخذ الا سلمک .. الحدیث" اور "ولانه اخذ شہا بالمبیع"۔

ایک گرگندم میں بیع المسلم کی مدت آگئی تو مسلم الیہ نے ایک آدمی سے ایک گرگندم

خرید کر رب المسلم کو قبضہ کرنے کا حکم دیا تو قبضہ کرنے سے حق وصول ہو گیا یا نہیں؟

قال ومن اسلم فی کثر حنطة فلما حل الاجل اشترى المسلم الیہ من رجل کراً وامر رب المسلم بقضه قضاء لم یکن قضاء وان امره ان یقبضه له ثم یقبضه لنفسه فاکتاله ثم اکتاله لنفسه جاز لانه اجتمعت الصفقتان بشرط الکیل فلا بد من الکیل مرتین لہی النبی علیہ السلام عن بیع الطعام حتی یجری فیہ صاعان وهذا هو



محمل الحدیث علی مامر والسلم وان کان سابقا لکن قبض المسلم فیہ لاحق وانه بمصرلة ابتداء البیع لان العین غیر الدین حقیقة وان جعل عینہ فی حق حکم خاص وهو حرمة الاستبدال فیتحقق البیع بعد الشراء وان لم یکس سلما وکان قرضا فامرہ بقبض الکر حاز لان القرص اعارة ولہذا منعقد بلفظ الاعارة فکان المرادود عین الماخوذ مطلقا حکما فلا یجتمع الصفتان

ترجمہ۔ اگر ایک شخص نے ایک گندم میں بیع مسلم کی چھ جب اس نے مسلم فیہ میں دینی تو مسلم الیہ نے ایک آدمی سے ایک گندم خریدا اور رب المسلم کو اپنے ادا کے حق میں اپنے قبضہ کا حکم دیا تو یہ اس کا حق نہ ہوگا۔ اور اگر اس کو حکم دیا کہ مسلم الیہ کے واسطے قبضہ کرے پھر اپنے واسطے قبضہ کرے۔ پس رب المسلم نے اس کو مسلم الیہ کے واسطے کیل یا پھر اس کو اپنے واسطے کیل یا تو جہ ہے۔ اس لئے کہ دو صفقہ بشرط الکیل جمع ہو گئے۔ ہذا دو مرتبہ کیل کرنا ضروری ہوگا۔ کیونکہ شخص نے اپنے حق کی فروخت سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ اس میں دو صاع جاری ہوں۔ اور یہی حدیث کا مکمل ہے جیسا کہ سابق میں مذکور ہے۔ اور مسلم اگر چہ پہلے قبیح مسلم فیہ پر قبضہ بعد میں ہے اور مسلم فیہ پر قبضہ ابتداء سے بیع کے مرتبہ میں ہے کیونکہ حقیقت میں اس نے خلاف ہے اگرچہ ایہ ناس حکم یعنی استبدال حرام ہونے میں ما بین (مقبوض) کو بین دین قرار دیا گیا ہے جس خرید کے بعد فروخت کرنا متعلق ہو گا۔ اور اگر مسلم نہ ہو (بلکہ) قرضہ ہو پھر قرضدار نے (خرید کر) قرضخواہ کو پر قبضہ کرنے کا حکم دیا تو یہ جائز ہے اس لیے کہ قرض جاریہ دین ہے اور اس وجہ سے لفظ اعارت سے قرض منعقد ہو جاتا ہے پس حکم شرعی جو واپس کیا گیا ہے وہ مطلقا بعینہ وہ ہے جو یہ کیا تھا ہذا دو صفقہ جمع نہ ہوں گے۔

تشریح۔ صورت مسند یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے ایک گندم میں مقدمہ مسلم کیا پھر جب مسلم فیہ ادا کرنے کی موعدا پوری ہوئی تو مسلم الیہ نے ایک آدمی سے ایک گندم خرید کر رب المسلم کو حکم دیا کہ اپنا حق وصول کرنے کے لیے اس پر قبضہ کر لے پس رب المسلم نے مسلم الیہ کے حکم کے مطابق قبضہ کر لیا تو اس سے رب المسلم کا حق وصول نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر مقبوض گندم رب المسلم کے قبضہ میں بلاک ہو گیا تو یہ مسلم الیہ کے مال سے بلاک ہوگا اور رب المسلم کو اپنا حق وصول کرنے کے متعلقہ کا اختیار ہوگا اور اگر مسلم الیہ نے رب المسلم کو یہ حکم دیا کہ پہلے وہ مسلم الیہ کی طرف سے وکیل بن کر قبضہ کر لے پھر اپنا حق وصول کرنے کیلئے قبضہ کر لے پس رب المسلم نے مسلم الیہ کے حکم کے مطابق پہلے اس کو مسلم الیہ کے واسطے کیل کیا اور پھر اپنے واسطے کیل کیا تو یہ جائز ہے یعنی اس سے رب المسلم کا حق وصول ہو جائے گا اور مسلم الیہ کا حق ادا ہو جائے گا۔

دلیل۔ یہ ہے کہ یہاں کیل کی شرط کے ساتھ دو صفقہ جمع ہو گئے ایک صفقہ مسلم الیہ اور اس کے بائع کے درمیان اور دوسرا صفقہ مسلم الیہ اور رب المسلم کے درمیان اور جب بشرط الکیل دو صفقہ جمع ہو جائیں تو دو مرتبہ کیل کرنا ضروری ہوگا اور ایک مرتبہ مسلم الیہ کا اپنے بائع سے خریدنے کی وجہ سے کیل کرنا ضروری ہوگا اور ایک مرتبہ مسلم الیہ کا رب المسلم کو فروخت کرنے کی وجہ سے کیل کرنا ضروری ہوگا۔ اور بشرط الکیل دو صفقہ جمع ہونے کی صورت میں دو مرتبہ کیل کرنا اس سے ضروری ہے کہ ہادی عالم علیہ السلام نے اناج کی بیع سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ اس میں دو صاع جاری ہوں ایک صاع بائع کا اور دوسرا صاع مشتری کا یعنی جب بائع نے اپنے واسطے خریدا ہے تو اس کو ناپ کر لے اور جب دوسرے کو فروخت کرے گا تو وہ دوسرا ناپ کرے گا۔ اس حدیث کا یہی محمل ہے جیسا کہ باب المراءبہ وانتولیہ

سے متصل فصل میں مذکور ہوا ہے۔

والمسلم وان كان سابقاً الخ۔ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ مسلم الیہ کا رب اسلم کو فروخت کرنا بہت پہلے ہے اور مسلم یہ کا اپنے بائع سے خریدنا بہت بعد میں ہے پس مسلم یہ اپنے بائع سے خریدنے کے بعد رب اسلم کو بیچنے والا نہ ہوگا اور جب مسلم الیہ خریدنے کے بعد رب اسلم کو بیچنے والا نہ ہو تو دو صفقہ جمع نہ ہوئے اور جب دو صفقہ جمع نہ ہوئے تو دوسرا مرتبہ کیل کرنا بھی ضروری نہ ہوگا اور جب دوسرا مرتبہ کیل کرنا ضروری نہ ہو تو جس صورت میں مسلم الیہ نے ایک گرگندم خرید کر رب اسلم کو اپنے ادائے حق کے لیے اس پر قبضہ کرنے کا حکم دیا ہے اس صورت میں مسلم الیہ کا حق ادا ہو جانا چاہیے تھا لکن آپ نے فرمایا ہے کہ اس صورت میں مسلم الیہ کا حق ادا نہ ہوگا؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ بیع اسلم اگر پہلے ہے یعنی مسلم الیہ کی خریدت پہلے آئی ہے اور چہ مسلم کا عقد ہو چکا تھا لیکن رب اسلم کا مسلم فیہ پر قبضہ کرنا مسلم الیہ کی خرید سے بعد میں ہے۔ اور مسلم فیہ پر قبضہ کرنا ابتدا سے بیع کے مرتبہ میں ہے۔ پس وہ رب اسلم اور مسلم الیہ دونوں نے اس مقبوضہ گندم پر زھرو عقد کیا ہے۔ اور مسلم فیہ پر قبضہ سے پہلے اس کے بدلے میں دوسری چیز کا لینا زمامتات کا ایک قبضہ سے پہلے مسلم فیہ کے تبادلہ میں کسی بھی چیز کا لینا حرام ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس مخصوص حکم یعنی یہ دونوں ایک ہی چیز ہیں ان دونوں میں کوئی غیریت نہیں ہے۔ کیونکہ اگر دین کو مال میں کا غیر مانا جائے گا تو مسلم فیہ کا تبادلہ کرنا زمامت کا حال تک استبدال با مسلم فیہ حرام ہے پس خاص طور پر استبدال حرام ہونے کے حق میں دین در مال میں دونوں و ایک مانا گیا ہے لیکن اس کے علاوہ باقی تمام چیزوں میں دین حقیقتاً مال میں کا غیر ہوگا اور جب دین یعنی مسلم فیہ مال میں یعنی مقبوضہ گندم کا غیر ہو تو مسلم الیہ نے ایک گرگندم خرید کر رب اسلم کے ہاتھ مسلم فیہ یعنی دین کے عوض فروخت کیا ہے۔ اور اس صورت میں دو صفقوں کا جمع ہونا ظاہر ہے اور جب دو صفقہ جمع ہوئے تو دوسرا مرتبہ کیل کرنا بھی ضروری ہوگا۔ پس جس صورت میں فقط ایک مرتبہ کیل کیا گیا ہے اس صورت میں مسلم الیہ کی طرف سے دائیگی معتبر نہ ہوگی۔ اور رب اسلم اپنا حق وصول کرنے والا شمار نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر بیع اسلم نہ ہو بلکہ قرض ہو، یعنی جب ایک آدمی نے ایک گرگندم قرض کیا، پھر قرضہ کرنے والے خرید کر قرضخواہ کو قبضہ کرنے کا حکم دیا اور یہ نہیں کہا کہ پہلے میرے واسطے قبضہ کر لے پھر اپنے واسطے قبضہ کرے، قبضہ رب میں قرضخواہ نے اس پر قبضہ کر لیا، یعنی ایک مرتبہ کیل کر کے اپنے قبضہ میں لے لیا تو یہ جائز ہے کیونکہ قرضہ عاریت پر دینے کا نام ہے۔ اور اگر قرضہ عاریت پر دینے کا نام نہ ہو تو نملیک الشئ بجسہ سینه لازم آئے گا یعنی قرضدار نے جو چیز لی تھی قرضخواہ کو بخشنے اور واپس کی گئی اور یہ رہا ہے جس ثابت ہوا کہ قرض عاریت پر دینے کا نام ہے یہی وجہ ہے کہ لفظ اعارہ سے قرضہ منعقد ہو جاتا ہے چنانچہ اگر کسی نے کہا عر تک هذا الدرہم تو اس سے قرض منعقد ہو جائے گا۔ چونکہ عاریتہ میں میعاد لازم نہیں ہوتا بلکہ عاریت پر دینے والے کو ہر وقت شئی مستعیر واپس لینے کا حق ہوتا ہے اسی لیے قرضہ میں بھی میعاد لازم نہ ہوگی پس معلوم ہوا کہ قرض عاریت پر دینے کا نام ہے اور عاریتہ میں عاریت پر لینے والے کو حکم شرع بعینہ وہ چیز واپس کرتا ہے جو اس نے معیر سے لی تھی۔ پس قرض کی صورت میں قرضدار جو چیز واپس کرے گا وہ مطلقاً اس چیز کا عین ہوگی جس پر قرضدار نے قبضہ کیا تھا یعنی استبدال کے حق میں بھی شئی مردود اور شئی مقبوضہ کے درمیان عینیت ثابت ہوگی وراستبدال کے

مردود اور جگہوں میں بھی عینیت ثابت ہوں۔ اور جب شہ مردود عینہ شہی ماخوذ اور شہ مقبوض ہے تو قرضدار کا اپنے ذمہ سے قرض ادا کرنے کے لیے قرضہ کے مال پر قرضہ ادا و قبضہ کا حکم دینا اور قرضہ ادا کا اس پر قبضہ کرنا بیع کے مرتبہ میں نہ ہوگا اور جب یہ قبضہ بیع کے مرتبہ میں نہ ہوا تو یہاں وہ صفتہ بیع نہ ہوئے بلکہ قیاد ایک صفتہ پایا گیا یعنی قرضدار کا اپنے مال سے خریدنا اور جب قرضہ کی صورت میں فقط ایک صفتہ موجود ہے تو ایک مرتبہ کیل کرنا کافی ہوگا دوم مرتبہ کیل کرنے کی نہ درست نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ قرضہ کا ایک مرتبہ کیل کرنا یہ شرط نہیں ہے کہ قرضہ کی جانب سے بھتہ کا تعلق کرنا ہے اور قرضہ ادا اور قرضہ رکن درمیان چونکہ وہی صفتہ نہیں پایا گیا اس لیے قرضہ ادا نواپنے واسطے قبضہ کرنے کے لیے دوبارہ کیل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

گر گیسوں میں بیع سلم میں رب السلم نے مسلم ایہ کو حکم دیا کہ اس مقدار کو ناپ کر میرے ان تھیلوں میں رکھ دو اور اس نے رب السلم کی غیبت میں ناپ کر رکھ دیا تو کیا حکم ہے

قال ومن اسلم في كثر فامر رب السلم ان يكيله المسلم اليه في عرائر رب السلم ففعل وهو غائب لم يكن فصاء لان الامر بالكيل لم يصح لانه لم يصادف ملك الامر لان حقه في الدين دون العين فصار المسلم اليه مستعير للعرائر منه وقد جعل ملك نفسه فيها فصار كما لو كان عليه درهم دين فدفع اليه كيسا ليزنها المديون فيه لم يصر قابضا

ترجمہ اور اگر کسی نے ایک گندم میں بیع سلم کی چہ رب السلم نے مسلم ایہ کو حکم دیا کہ اس رب السلم (میرے) تھیلوں میں ناپ دے پس مسلم ایہ نے ایسی حالت میں ناپ دیا کہ رب السلم غائب ہے تو یہ (مسلم ایہ کی طرف سے) اس کے واجب نہ ہوگا اس سے کہ رب السلم کا ناپنے کا حکم کرنا صحیح نہیں ہے یونہی رب السلم کے حکم نے امر (رب السلم کی ملک نہیں دیتا) اس سے کہ رب السلم کا حق دین (غیر معین) میں ہے نہ کہ کسی مال معین میں۔ پس مسلم ایہ ان تھیلوں رب السلم سے ماریتہ بیٹے والے ہو گیا درتھا یہ اس نے اپنی مموک چیز ان تھیلوں میں بھری ہے پس یہ ایسا ہو گیا جیسے اگر اس پر دراہم قرض ہوں۔ پھر قرضہ ادا کرنے قرضدار کو اپنی تھیلی دی تاکہ قرضدار ان دراہم کو اس میں وزن کر دے تو قرضہ ادا اپنے قرضہ پر قبضہ کرنے والا نہ ہوگا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک گندم کی بیع سلم کی چہ رب السلم نے مسلم ایہ کو حکم دیا کہ وہ ایک گندم ناپ کر یہ تھیلوں میں بھر دے پس مسلم ایہ نے رب السلم کی عدم موجودگی میں (ایک گندم) ناپ کر اس کے تھیلوں میں بھر دیا تو ایسا کرنے سے مسلم ایہ کی طرف سے مسلم فیہ کی ادائیگی درست نہ ہوگی، چنانچہ اگر ابھی یہ گندم تلف ہو جائے تو مسلم ایہ کا مال ضائع ہوگا۔ رب السلم کا نقصان نہ ہوگا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ رب السلم کا حق دین میں ہے نہ کہ کسی مال معین میں۔ اور دین ایک ایسا وصف ہے جو ذمہ میں ثابت ہوتا ہے۔ ایسا وصف رب السلم کے تھیلوں میں بھرنا ایک امر حال ہے پس رب السلم کے ناپنے کے حکم نے اس کی ملک کو نہیں پایا بلکہ مسلم ایہ کی ملک ہو گیا ہے اور جب رب السلم کے حکم نے اس کی ملک کو نہیں پایا تو اس کا یہ حکم کہ ناپ اسے صحیح نہیں ہوا۔ اور یہ یہاں ہو گیا تو مسلم ایہ نے رب السلم سے ان تھیلوں کو ماریتہ سیکر ان میں اپنی ذاتی چیز جڑی ہے اور یہ خطاب سے کہ ایسا کرنے سے مسلم ایہ اپنا حق یعنی مسلم فیہ ادا

کرنے والا شمار نہیں ہوتا۔ پس ثابت ہوا کہ اس صورت میں مسلم الیہ کی طرف سے ادا ہے واجب نہ ہوگا اور رب اسلم اپنے حق و دوسوں کرنے والا شمار نہ ہوگا۔ اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے: قرضدار کے ذمہ کسی کے دراجہم تھے پس قرضخواہ نے اس کو اپنی تھیلی اس وقت دی کہ وہ دراجہم کو اس میں وزن کر دے۔ حالانکہ ایسا کرنے سے قرضخواہ اپنے قرضہ کا مالک نہ ہوگا اور قرض ادا نہ ہوگا پس اسی طرح رب اسلم بھی قابض نہ ہوگا۔

خریدی ہوئی گندم کے بارے میں مشتری نے بائع کو کہا کہ ناپ کر میرے ان تھیلوں میں بھر دو، بائع نے مشتری کی عدم موجودگی میں گندم ناپ کر تھیلوں میں ڈال دی تو کیا حکم ہے

ولو كانت الحنطة مشتركة والمسالمة بحالها صار قابضا لان الامر قد صح حيث صادف ملكه لانه ملك العيس بالبيع الا ترى انه لو امره بالطحن كان الطحن في السلم للمسلم اليه وفي الشراء للمشتري لصحة الامر وكذا اذا امره ان يصبه في البحر في السلم يهلك من مال المسلم اليه وفي الشراء من مال المشتري ويتقرر التمس عليه لما قلنا ولهذا يكتفى بذلك الكيل في الشراء في الصحيح لانه نائب عنه في الكيل والقض بالوقوع في غرائر المشتري

ترجمہ اگر گندم خریدا ہوا ہو۔ اور باقی مسئلہ صورت اپنے حال پر ہو تو مشتری کی قبض ہو جائے گا۔ اس لیے مشتری کا حکم دینا صحیح ہو گیا کیونکہ اس حکم نے اس کی ملک کو پالیا ہے اس لیے کہ بیع کی وجہ سے مشتری اس مال میں مالک ہو گیا ہے یا نہیں دیکھتے ہوئے اس نے گندم بیچ ڈالنے کا حکم دیا تو مسلم صورت میں یہ نامسلم الیہ کہ ہوتا ہے اور خرید کی صورت میں مشتری کا ہوتا ہے۔ یوں مشتری کا حکم صحیح ہے اور اسی طرح اگر مشتری نے بائع کو حکم دیا کہ یہ مال سمندر میں ڈال دے تو مسلم صورت میں یہ مال مسلم الیہ کا ہر بار وہاں خرید کی صورت میں یہ مشتری کا مال ہلاک ہوگا۔ اور اس پر دشمن واجب ہوتا ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی اور اسی وجہ سے شرع میں صحیح قول کے مطابق اس کیل پر اکتفاء کیا جائے گا کیونکہ بائع ناپنے میں مشتری کا نائب ہے اور مشتری کے تھیلوں میں جرجر جائے پر مشتری کی قبض ہو گیا ہے۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے معینہ گندم خریدا اور مشتری نے بائع کو اپنے تھیلے دے کر کہا کہ اس کو ناپ کر میرے ان تھیلوں میں بھر دو۔ پس بائع نے ایسی حالت میں گندم ناپ کر مشتری کے تھیلوں میں بھر ا کہ مشتری موجود نہ تھا اس صورت میں مشتری قابض ہو جائے گا۔ اور بائع بیع سپرد کرنے والا شمار ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ محض خریدنے سے مشتری گندم کا مالک ہو گیا ہے ہذا مشتری نے اپنی مملوہ چیز کو اپنے مملوہ تھیلوں میں بھرنے کا حکم دیا ہے اور چونکہ اپنی مملوہ چیز کو اپنے مملوہ تھیلوں میں بھرنے کا حکم کرنا درست ہے اس لیے مشتری کا یہ حکم کرنا بھی درست ہوگا۔ اور جب مشتری کا یہ حکم کرنا درست ہے تو بائع مشتری کی جانب سے تھیلوں میں گندم بھرنے کا دلیل ہوا۔ اور تھیلے مشتری کے مملوہ ہونے کی وجہ سے چونکہ حتماً مشتری کے قبضہ میں ہیں۔ اس لیے جو گندم ان میں ہے وہ بھی مشتری کے قبضہ میں ہوگا پس ثابت ہوا کہ اگر بائع نے مشتری کے حکم سے اس کے تھیلوں میں گندم بھرا ہو تو مشتری کی قبض ہو جائے گا اور بائع بری اندامہ ہو جائے گا۔



اس کی نظیر یہ ہے کہ رب المسلم نے مسلم الیہ و مسلم فیہ جتنی گندم پینے کا حکم دیا اور مسلم ایہ نے حکم لے مطابق اس کو پیس دیا تو آٹا مسلم ایہ سے ہے ہوگا حتیٰ کہ اگر رب المسلم نے آٹا لے لیا تو حرام ہوگا کیونکہ اس صورت میں مسلم فیہ یعنی گندم پر قبضہ سے پہلے اس کا تالہ کرنا لازم آیا۔ حالانکہ قبضہ سے پہلے مسلم فیہ کے عوض کی دوسری چیز کو مینا بن نہیں ہے اور اگر گندم بغیر بیج سلم کے مطلق بیج سے تحت خریدار گیا پھر مشتمل ی نے بائع کو اس کے پینے کا حکم دیا اور بائع نے مشتمل ی کے حکم کے مطابق اس کو پیس دیا تو آٹا مشتری کے ہے ہوگا۔ کیونکہ مشتمل ی کا آٹا پینے کا حکم رننا صحیح ہے پس اگر سلم کی صورت میں آٹا بلاک ہو گیا تو وہ مسلم الیہ کا مال بلاک ہوگا اور رب المسلم کا دین جیسا اس پر واجب تھا ویسا ہی عود کر آئے گا۔ اور اگر خرید کی صورت میں آٹا بلاک ہو گیا تو وہ مشتری کا مال ضائع ہوگا۔ اور مشتری پر اس کا ثمن واجب ہوگا اسی طرح اگر رب المسلم نے مسلم ایہ کو حکم دیا کہ وہ مسلم فیہ کو دریا میں ڈال دے پس مسلم الیہ نے اس کو دریا میں ڈال دیا تو یہ مسلم الیہ کا مال بلاک ہوگا کیونکہ سلم کی صورت میں رب المسلم کا حکم صحیح نہیں ہے اور اگر مشتمل ی نے بائع کو اس کا حکم دیا تو مشتمل ی کا مال بدلے ہوگا۔ اور مشتمل ی پر اس کا ثمن واجب ہوگا کیونکہ مشتمل ی کا حکم دینا صحیح ہے چونکہ مشتری کا اپنے بائع کو حکم رننا صحیح ہو جاتا ہے اس لیے خرید کی صورت میں فقط بائع کا کیل رننا کافی ہے یہی صحیح قول ہے کیونکہ بائع کیل کرنے میں مشتمل ی کا نائب ہو گیا اور مشتمل ی کے تھیلوں میں ہر جانے سے مشتری قبض ہوگا اور چونکہ نائب کا فعل درحقیقت اصل کا فعل ہوتا ہے اس لیے بائع کا کیل کرنا درحقیقت مشتری کا کیل کرنا ہوگا اور جب بائع کا کیل رننا درحقیقت مشتمل ی کا کیل رننا ہوتا ہے اس لیے اس بھی واقع نہ ہوگا کہ بائع کا مسلم (سپہ) مرنے والا ہونا) اور مسلم (قبضہ کرنے والا ہونا) لازم آتا ہے کیونکہ اب بائع مسلم (سپہ) مرنے والا ہوگا اور مشتمل ی مسلم (قبضہ کرنے والا) ہوگا۔

مشتمل ی نے بائع کو حکم دیا کہ بیع ناپ کر اپنے تھیلوں میں ڈال دے بائع  
نے مشتری کی عدم موجودگی میں بیع کیل کر کے اپنے تھیلوں میں بھر دی تو  
مشتری بیع پر قابض نہ ہوگا

ولو امره في الشرى ان يكيله في غرائر الناع فعلم له يصر قابضا لانه استعار عرائره ولم يقبضها فلا تصير  
الغرائر في يده فكذا ما يقع فيها و صار كما لو امره ان يكيله ويعرله في ناحية من بيت الناع لان البيت  
بنواحيه فسي يده فلم يصر المشتري قابضا

ترجمہ اور اگر خرید کی صورت میں مشتری نے بائع کو حکم دیا کہ بیع کو بائع کے تھیلوں میں کیل کر دے پس اس نے (مشتری کی عدم موجودگی میں) ایسا کیا تو مشتری پر قابض نہ ہوگا۔ کیونکہ مشتمل ی نے بائع کے تھیلوں و مستعد ریا اور ان پر قبضہ نہیں کیا۔ پس تھیلے مشتمل ی کے قبضہ میں نہ ہوں گے تو جو چیز تھیلوں کے اندر ہے وہ بھی ایسی ہی ہوں گی۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسا مشتمل ی نے بائع کو حکم دیا کہ اس اناج کو کیل کر کے اپنے گمہ کے ایک کونہ میں جدا کر دے کیونکہ ہر اپنے کونوں کے ساتھ بائع کے قبضہ میں ہے ہذا مشتمل ی قابض نہ ہوگا۔

تشریح بصورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مشتمل ی نے بائع کو حکم دیا کہ وہ بیع ناپ کر اپنے تھیلوں میں بھر دے، پس بائع نے مشتری کی عدم موجودگی میں بیع کیل کر کے اپنے تھیلوں میں بھر دی تو مشتری بیع پر قابض نہ ہوگا کیونکہ مشتمل ی نے بائع کے تھیلے عاریہ مانگے ہیں مگر ان پر قبضہ نہیں کیا ہے اور عاریہ چونکہ ایک عقد تبرع ہے بغیر قبضہ کے تام نہیں ہوتا۔ اس لیے عاریہ بھی بغیر قبضہ کے تام نہ ہوگا اور جب عاریہ تام نہ

ہوا تو یہ تھیلے مشتری کے قبضہ میں شمار نہ ہوں گے اور جب تھیلے مشتری کے قبضہ میں نہ ہوئے تو وہ بیع جو ان میں بھری گئی ہے اس پر بھی مشتری کا قبضہ شمار نہ ہوگا۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے مشتری نے باع و حکم دیا کہ وہ بیع کیل کر کے اپنے گھر کے ایک کونہ میں رکھ دے۔ پس باع نے مشتری کی عدم موجودگی میں بیل کر کے اس کو اپنے گھر کے ایک کونہ میں رکھ دیا تو مشتری اس سے بھی قابض شمار نہ ہوگا کیونکہ گھر تمام اطراف و جوانب کے ساتھ باع کے قبضہ میں ہے کیونکہ مشتری نے ایک کونہ اس سے مستعرب کیا ہے مگر اس پر قبضہ نہیں کیا تو قبضہ نہ کرنے کی وجہ سے اس وقت تا م نہ ہوگا اور جب اس وقت تا م نہ ہوگا تو مشتری اس کونہ پر قابض بھی شمار نہ ہوگا اور جب گھر کے کونہ پر مشتری کا قبضہ نہیں ہوا تو جو ناج اس میں رکھ گیا ہے اس پر بھی مشتری کا قبضہ شمار نہ ہوگا۔

دین اور عین جمع ہو گئے اور تھیلے مشتری کے ہیں اور اس نے پہلے عین بھرا

تو مشتری قابض ہو جائے گا

ولو احتتمع الدين والعين والغرائر للمشتري ان بدأ بالعين صار قابضا اما العين فلصحة الامر فيه واما الدين فلا اتصاله بملكه وبمثله يصير قابضا كمن استقرض حنطة وامره ان يزرعها في ارضه وكمس دفع الى صانع خاتما وامره ان يرده من عنده بصف دينار وان بدأ بالدين لم يصير قابضا اما الدين فلعدم صحة الامر واما العين فلانه خلطه بملكه قبل التسليم فصار مستهلكا عند ابي حنيفة فيتقص البيع وهذا الخلط غير مرصى به من جهة لجوار ان يكون مراده المداية بالعين وعندهما هو بالحيار ان شاء بقص البيع وان شاء شاركه في المخلوط لان المخلوط ليس باستهلاك عندهما۔

ترجمہ اور دین و عین دونوں جمع ہوئے اور تھیلے مشتری کے ہیں تو اگر اس نے پہلے مال میں بھرا تو مشتری قابض ہو جائے گا۔ بہر حال مال میں تو اس لیے کہ اس میں بیل کرنے کا حکم صحیح ہو گیا ہے اور بہر حال دین تو اس لیے کہ وہ مشتری کی ملکیت سے ساتھ لایا گیا ہے اور ایسے منے سے مشتری قابض ہو جاتا ہے جیسے کسی نے گندم قرض لی اور قرضہ دینے والے کو حکم دیا کہ وہ اس کو میری زمین میں زراعت کر دے (بودے) اور جیسے کسی نے سار کو گلوٹھی دی اور اس کو حکم دیا کہ اس میں اپنے پاس سے آدھا دینا بڑھ دے اور باع نے پہلے دین (مسلم فیہ) کو بھرا تو مشتری قابض نہ ہوگا۔ بہر حال دین پر قابض نہ ہونا تو اس لیے ہے کہ بیل کرنے کا حکم صحیح نہ ہو اور مال میں تو اسلئے کہ باع نے سپرد کرنے سے پہلے اس کو اپنی ملک سے ساتھ لے دیا ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک چونکہ وہ مال ملک ہو گیا ہے بیع ٹوٹ جائے گی ورنہ یہ ملنا مشتری کی جانب سے نا پسندیدہ ہے کیونکہ ممکن ہے کہ مشتری کی مراد ابتداء باعین ہو اور صاحبین کے نزدیک مشتری کو اختیار ہے اگر چاہے بیع و توردے اور چاہے تو باع کو شکی مخلوط میں شریک کر لے کیونکہ غلط کرنا (مدان) صاحبین کے نزدیک تلف کرنا نہیں ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے آدمی سے ایک گندم کی بیج مسلم کی اور مسلم فیہ ادا کرنے کے لیے ایک ہ کی بیع مقرر کر دی گئی پس بیع دپوری ہونے پر رب اسلم نے مسلم ایہ سے ایک گندم معین خرید تو اب مسلم ایہ پر دو گندم کی سپرد واجب ہوئی ایک گندم فیہ جس کو دین کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے اور ایک رب بیع جس کو عین کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے پس جب

مشتی نے بائع کو اپنے تھیلے دے کر کہا کہ دین یعنی مسسم فیہ اور عین یعنی بیع دونوں کو ان تھیوں میں بھر دو۔ تو بائع نے مشتری کی عدم موجودگی میں ان دونوں کو اس کے تھیلوں میں بھر دیا۔ اب اگر بائع جو مسسم الیہ بھیجے اس نے تھیوں میں پہلے مال عین یعنی بیع کو بھرا اور پھر دین یعنی مسسم فیہ کو بھرا تو مشتری جو رب المسلم بھیجے اس پر قابض ہو جائے گا۔ مال عین یعنی بیع پر تو اس لیے قابض ہو جائے گا کہ بیع چونکہ معین ہونے کی وجہ سے اسکی مملوک ہے اس لیے اس کو ناپنے اور کیل کرنے کا حکم صحیح ہو گیا۔ اور دلیل اور نایب کا فعل چونکہ مکمل کا فعل شمار ہوتا ہے اس لیے بائع کا بیع کو کیل کر کے مشتری کے تھیوں میں بھرنا ایسا ہے جیسا کہ خود مشتری نے کیل کر کے بھرا ہوا اور مشتری بیع کیل کر کے اپنے تھیوں میں بھرنے سے چونکہ قابض ہو جاتا ہے اس لیے اس صورت میں بھی قابض ہو جائے گا اور دین یعنی مسسم فیہ پر مشتری کا قبضہ اس لیے ثابت ہو جائے گا کہ مسسم فیہ مشتری کی ملک یعنی مال عین کے ساتھ مل گئی ہے ورنہ بھی رضا مندی سے اس طرح کے منے سے بھی چونکہ قبضہ ثابت ہو جاتا ہے اس لیے مشتری دین یعنی مسسم فیہ پر بھی قابض شمار ہوگا جیسے ایک آدمی نے گندم قرض لیا اور قرض دینے والے کو حکم دیا کہ وہ اس کو میری زمین میں بودے (زراعت کر دے) پس قرضہ دینے والے نے قرضہ لینے والے کے حکم کے مطابق اس گندم کو قرضدار کی زمین میں بودیا تو چونکہ وہ گندم قرضدار کی ملک یعنی اس کی زمین میں مل گیا ہے اس لیے قرضہ دار اس گندم پر قبضہ کرنے والا شمار ہوگا۔ اور جیسے کسی نے سنار کو اپنی انگٹھی دے کر کہا کہ اس میں اپنے پاس سے نصف دین رسونا بڑھا دے۔ پس جب سنار نے انگٹھی میں اس قدر رسونا ملا دیا تو انگٹھی کا مالک اس کا بھی قابض ہو گیا ہے کیونکہ نصف دین رسونا اس کی ملک یعنی انگٹھی کے ساتھ مل گیا ہے۔

اور رابع یعنی مسسم ایہ نے پہلے مسسم کا گندم یعنی مسسم فیہ مشتری کے تھیوں میں بھری اور پھر وہ گندم بھرا جو بیع ہے تو اس صورت میں رب المسلم یعنی مشتری اس پر قابض شمار نہ ہوگا دین یعنی مسسم فیہ پر تو اس لیے قابض نہ ہوگا کہ رب المسلم کا حق دین میں ہے اور دین یعنی مسسم فیہ غیر معین ہے اور تھیوں میں جو بھرا گیا ہے وہ عین یعنی معین ہے۔ پس وہ ابھی تک مسسم الیہ کا مال ہے اور جب وہ مسلم الیہ کا مال ہے تو رب المسلم کا حکم راسخ طرح درست ہوگا۔ اور جب رب المسلم کا حکم کرنا درست نہیں، تو رب المسلم اس پر قابض بھی شمار نہ ہوگا۔ اور رہا مال عین یعنی وہ گندم جس کو بیع مطلق کے تحت خریدا ہے تو وہ چونکہ مشتری کو پہلے دکنے سے پہلے مسلم ایہ کی ملک کے ساتھ ایسے طریقہ پر مل گیا ہے جس کو مالک نہیں کیا جاسکتا تو وہ بالضعیفہ کے نزدیک گویا بیع قبضہ سے پہلے ہلاک ہو گئی اور مشتری کے قبضہ سے پہلے بیع ہلاک ہونے کی صورت میں بیع چونکہ فسخ ہو جاتی ہے اس لیے اس صورت میں بیع فسخ ہو جائے گی اور جب بیع فسخ ہو گئی تو مشتری کے قابض ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

سوال ۲۶ یہ سوال کہ بیع کا مسلم الیہ کی ملک یعنی مسسم فیہ کے ساتھ مخلوط ہونا مشتری کی اجازت سے حاصل ہوا ہے اس لیے بیع فسخ نہ ہونی چاہئے تھی؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ مشتری اس طریقہ سے مخلوط کرنے پر راضی نہیں تھا بلکہ وہ اس طرح مخلوط کرنے پر راضی تھا جس سے اس کا قبضہ منتقل ہو جائے اور وہ صورت یہ ہے کہ مسلم الیہ پہلے مال عین کو تھیوں میں بھرتا اور پھر دین یعنی مسلم فیہ کو بھرتا۔ پس جب اس کی رضا کے مطابق خط نہیں پایا تو بیع فسخ ہو جائے گی۔ اور صاحبین کے نزدیک اس صورت میں مشتری کو اختیار ہوگا جی چاہے بیع فسخ کرے اور بی چاہے شکی مخلوط میں مسلم ایہ کو اپنے ساتھ شریک کر لے کیونکہ صاحبین کے نزدیک خلط یعنی بیع (مال عین) کا مسسم فیہ (مال دین)

کے ساتھ مل جانا استہلاک شری نہیں ہوتا۔

باندی ایک زرگندم کے عوض منی مسلم الیہ نے قبضہ کر لیا، پھر دونوں نے اقلہ سیا اور وہ باندی  
مشری کے ہاتھ میں ہلاک ہو گئی تو یوم القبض کی قیمت لازم ہوگی

قال ومن اسلم حاربه فی کر حطة وقبضها المسلم الیہ نہ تقایلا فماتت فی ید المشری فعبدہ قیمتہا یوم  
قبضہا ولو تقایلا بعد ہلاک الحارۃ حار لان صحۃ الاقلۃ تعتمد بقاء العقد وذلك بقاء المعقود علیہ  
وفی السلم المعقود علیہ انما هو المسلم فبہ فصحت الاقلۃ حال بقاءه واداء حار ابتداء اولی ں ینفی انتهاء  
لان البقاء اسهل واداء الفسخ العسر فی المسلم فبہ الفسخ فی الجاریۃ تبعاً فبحب عبہ ردھا وقد عجز  
فیجب علیہ رد قیمتہا

ترجمہ اور اگر کسی نے ایک باندی کو ایک زرگندم کی قسم میں دیا اور مسلم الیہ نے اس پر قبضہ کر لیا پھر وہ باندی  
مشری (مسلم الیہ) کے قبضہ میں مر گئی پس مسلم الیہ پر اس باندی کی وہ قیمت واجب ہو گئی جو قبضہ کرنے کے وقت تھی اور اگر باندی ہلاک  
ہونے کے بعد اقلہ سیا تو جائز ہے کیونکہ قالہ ثابت ہوتا ہے عقد پر اعتد کرتا ہے اور بقائے عقد معقود علیہ موجود ہونے سے ہوتا ہے اور  
عقد مسلم میں معقود علیہ مسلم فیہ ہوتی ہے پس قالہ ثابت ہوگا معقود علیہ بقاء کے وقت اور جب اقلہ ابتداء جائز ہو گیا تو انتہاء بدرجہ اولیٰ باقی  
رہے گا کیونکہ تمام آسان ہے۔ اور جب مسلم فیہ میں مقدح ہو گیا تو تابع ہو کر باندی میں بھی فسخ ہو جائیگا پس مسلم الیہ پر باندی واپس کرنا  
واجب ہوگا اور وہ چونکہ اس سے جدا کیا اس لیے اس پر اس کی قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا۔

تشریح صورت مسند یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک زرگندم میں ایک باندی کا عقد مسلم کیا یعنی باندی کو اس مال اور ایک زرگندم کو  
مسلم فیہ قرار دیا۔ اور مسلم الیہ نے باندی یعنی اس مال پر قبضہ بھی کر لیا پھر دونوں نے عقد مسلم کا اقلہ کر لیا۔ اقلہ کے بعد باندی مسلم الیہ  
کے قبضہ میں مر گئی تو باندی کے مرجانے کی وجہ سے قالہ باطل نہ ہوگا بلکہ اقلہ درست ہوگا۔ اور مسلم الیہ پر باندی کی اس دن کی قیمت  
واجب ہوگی جس دن اس نے باندی پر قبضہ کیا تھا اور اگر باندی پہلے مر گئی اور اقلہ بعد میں آیا تو بھی اقلہ جائز ہے کیونکہ اقلہ اس وقت صحیح  
ہوتا ہے جبکہ عقد موجود ہو اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اقلہ نام ہے فسخ عقد کا اور فسخ عقد بغیر عقد کے نہیں ہو سکتا۔ پس معلوم ہو کہ اقلہ کا صحیح ہونا  
عقد کی بقاء پر موقوف ہے۔ اور عقد کی بقاء معقود علیہ کی بقاء پر موقوف ہے اور عقد مسلم میں معقود علیہ مسلم فیہ ہوتا ہے اور مسلم فیہ یعنی مساو حب  
فسی الذمہ موجود ہے۔ پس جب مسلم فیہ موجود ہے یعنی مسلم الیہ کے ذمہ میں دین ثابت ہے تو عقد مسلم بھی موجود ہوگا اور جب عقد مسلم  
موجود ہے تو اس کا اقلہ کرنا بھی درست ہوگا۔

اور حسب اقلہ باندی کے مرجانے کے بعد ابتداء جائز ہے جیسا کہ دوسرے مسئلہ میں ہے تو اگر قالہ کے بعد باندی مر گئی جیسا کہ  
پہلے مسئلہ میں ہے تو اقلہ بدرجہ اولیٰ باقی رہے گا کیونکہ تمام ابتداء کے متعلق آسان ہوتی ہے۔

واذا انفسخ العقد الخ۔ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ مردار باندی کے حق میں اقلہ اس طرح متفق ہوگا درآئی یہ مردار باندی اقلہ کا مکمل نہیں ہو سکتی ؟



جواب اس کا جواب یہ ہے کہ مسلم فیہ یعنی ایک رندم میں عقد مسلم بالذات اور بلا واسطہ فسخ ہوا ہے لیکن باندی کے حق میں بالتبع فسخ ہوا ہے۔ اور بہت سی چیزیں اگرچہ قصداً ثابت نہیں ہوتیں لیکن تبعاً ثابت ہو جاتی ہیں۔ اس لیے مردار باندی کے حق میں بھی عقد مسلم تبعاً فسخ ہو جائے گا اور جب باندی کے حق میں عقد مسلم فسخ ہو گیا تو مسلم الیہ پر اس باندی کا واپس کرنا واجب ہوا۔ مگر چونکہ مسلم الیہ باندی کے مرنے کی وجہ سے بعینہ باندی واپس کرنے سے عاجز آ گیا ہے اس لیے اس کا قائم مقام یعنی باندی کی قیمت واجب ہوگی اور قیمت میں اس دن کا اعتبار کیا جائے گا جس دن مسلم الیہ نے باندی پر قبضہ کیا تھا یعنی مسلم الیہ پر باندی کی وہ قیمت لازم ہوگی جو قبضہ کرنے کے روز تھی اگرچہ مرنے کے روز اس کی قیمت کم و بیش ہو۔ کیونکہ سبب یعنی قبضہ جو ضمان واجب کرتا ہے اسی دن میں پایا گیا ہے اس لیے اسی دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ یہ واضح رہے کہ اگر رب المسلم اور مسلم الیہ کے درمیان باندی کی قیمت میں اختلاف پیدا ہو گیا تو رب المسلم کا پینہ قبول کیا جائے گا۔ ورنہ رب المسلم کے پاس پینہ نہ ہونے کی صورت میں مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا۔

ایک ہزار کے عوض باندی خریدی پھر اقالہ کیا اور باندی مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہو گئی اقالہ باطل ہے

ولو استتري جارية بالف درهم ثم تقايلا فماتت في يد المستري بطلت الاقالة ولو تقايلا بعد موتها فلاقالة ساطلة لان المعقود عليه في البيع انما هو الحارية فلا يبقى العقد بعد هلاكها فلا تصح الاقالة ابتداء فلا تقى انتهاء لانعدام محله وهذا بخلاف بيع المقايضة حيث يصح الاقالة وتبقى بعد هلاك احد العوضين لان كل واحد منهما مبيع فيه

ترجمہ اور اگر کسی نے ایک باندی ایک ہزار درہم کے عوض خریدی پھر دونوں نے اقالہ کیا پھر مشتری کے قبضہ میں باندی مر گئی تو اقالہ باطل ہو گیا، ورنہ اگر باندی مرنے کے بعد دونوں نے اقالہ کیا تو اقالہ باطل ہے کیونکہ بیع میں معقود علیہ یہی باندی ہے پس باندی کے مرنے کے بعد عقد باقی نہ رہے گا پس چونکہ ابتداء اقالہ صحیح نہیں ہے اس لیے ابتداء بھی باقی نہ رہیگا۔ کیونکہ اقالہ کا محل معدوم ہو گیا ہے اور یہ بیع مقایضہ کے خلاف ہے چنانچہ (بیع مقایضہ میں) ابتداء اقالہ صحیح ہوتا ہے اور وہ احد العوضین کے ہلاک ہونے کے بعد بھی باقی رہتا ہے کیونکہ مقایضہ میں ان دونوں میں سے ہر ایک مبیع ہوتا ہے۔

تشریح صورت مسند یہ ہے کہ اگر کسی نے مطلق بیع کے تحت ایک ہزار درہم کے عوض ایک باندی خریدی پھر بائع اور مشتری نے باہمی رضا مندی سے اقالہ کیا اور اقالہ کے بعد باندی مشتری کے قبضہ میں مر گئی تو باندی کے مرنے سے اقالہ باطل ہو گیا اور اگر باندی مرنے کے بعد اقالہ کیا گیا تو بھی اقالہ باطل ہے کیونکہ اس بیع میں باندی ہی معقود علیہ ہے اور اقالہ کے لیے بقائے معقود علیہ ضروری ہے پس جب معقود علیہ پہلے ہلاک ہو گیا اور اقالہ بعد میں ہوا تو محل اقالہ یعنی معقود علیہ معدوم ہونے کی وجہ سے ابتداء ہی اقالہ درست نہ ہوا۔ اور جب اقالہ پہلے ہوا اور معقود علیہ بعد میں ہلاک ہوا تو معقود علیہ باقی نہ رہنے کی وجہ سے اقالہ بھی باقی نہ رہے گا بلکہ باطل ہو جائے گا۔ ہاں! بیع مقایضہ یعنی بیع اعمین بالعمین میں اگر احد العوضین کے ہلاک ہونے کے بعد اقالہ کیا گیا تو بھی جائز ہے اور اگر اقالہ کے بعد احد العوضین ہلاک ہوا تو بھی اقالہ باقی رہے گا۔

دلیل یہ ہے کہ بیع مقایضہ میں دونوں عوضوں میں سے ہر عوض مبیع ہوتا ہے اور ہر عوض ضمن ہوتا ہے پس جو عوض ہلاک ہو جائے گا اس کو

ثمن قراریں گے اور جو باقی رہے گا اس کو بیع قرار دیں گے اور بیع موجود ہونے کی صورت میں چونکہ اقبال درست ہوتا ہے اس لیے اس صورت میں اقبالہ ابتداء بھی درست ہوگا اور بقا بھی درست ہوگا۔

ایک گروگندم کیساتھ بیع المسلم کی اور مسلم ایہ نے ردی کی شرط لگائی تھی

اور رب المسلم نے کہا کہ کوئی شرط نہیں تھی تو اس کا قول معتبر ہوگا

قال ومن اسلم الى رجل دراهم في ثمر حنطة فقال المسلم اليه سرطت ردنيا وقال رب المسلم لم تشترط شئنا فقال قول المسلم اليه لان رب المسلم معت في انكاره الصحة لان المسلم فيه يربو على رأس المال في العادة وفي عكسه قالوا يجب ان يكون القول لرب المسلم عند امي حنطة لانه يدعى الصحة وان كان صاحبه منكرا وعندهما القول للمسلم اليه لانه منكروا ان انكروا الصحة ومسئورون من بعد ان شاء الله تعالى

ترجمہ اور کسی آدمی نے کسی کو ایک گروگندم کی بیع مسلم میں دراہم دے دیے ہیں مسلم ایہ نے کہا کہ میں نے ردی کی شرط لگائی تھی اور رب المسلم نے کہا کہ کوئی شرط نہیں لگائی ہے تو مسلم ایہ کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ صحت مسلم کا انکار کرتے ہیں رب المسلم پر کشتی رہتا ہے۔ اس لیے کہ وہ مسلم فیہ راہنہ سے بڑھ کر ہوتی ہے اور اس کے برعکس صورت میں مشاں نے کہا کہ ابو حنیفہ نے یہ رب المسلم کا قول معتبر نہ کیا۔ اس لیے کہ رب المسلم اس عقد کے صحیح ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ چنانچہ اس کا دعویٰ منکر ہے۔ اس کا دعویٰ کے نزدیک مسلم ایہ کا قول معتبر ہوگا اس لیے کہ مسلم ایہ منکر ہے اور چنانچہ اس نے صحت مسلم کا انکار کیا ہے اور منکر اس کا انکار بعد میں ثابت کریں گے۔

تشریح متعت وہ ٹھنس ہے جو نفع بخش چیز کا انکار کرے اور دوسرے دوسرے پر چپانے کا رد دے رہا ہو اور منکر وہ ہے جو منکر پر چپانے کا انکار کرے۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک گروگندم کی بیع مسلم کی پس مسلم ایہ نے کہا کہ میں نے مسلم فیہ سے ردی ہونے کی شرط لگائی تھی اور رب المسلم نے کہا کہ کوئی شرط نہیں لگائی تھی وہ مسلم ایہ نے دعویٰ کیا کہ عقد مسلم صحیح ہے اور رب المسلم نے دعویٰ کیا کہ عقد مسلم صحیح نہیں ہے کیونکہ مسلم صحیح ہونے کے لیے مسلم فیہ کا وصف بیان کرنا ضروری ہے پس جب مسلم ایہ نے مسلم فیہ سے ردی ہونے کی شرط لگائی تو وہ مسلم صحیح ہونے کا دعویٰ کیا اور رب المسلم چونکہ بیان وصف کا انکار کرتا ہے اس لیے وہ مسلم ایہ کے عقد مسلم صحیح ہونے کا انکار کیا ہے حالانکہ صورت میں مسلم ایہ کا قول معتبر ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ رب المسلم صحت مسلم کا انکار کرنے کی وجہ سے متعت ہے اور متعت اس وجہ سے ہے کہ مسلم فیہ عادیۃ راس المال سے بڑھ کر ہوتی ہے۔ پس مسلم کو باقی رکھنے میں رب المسلم کا نفع ہے مگر اس کے باوجود وہ اس سے منکر ہے۔ اور نفع بخش چیز کے منکر ہو چونکہ متعت کہا جاتا ہے اس لیے رب المسلم متعت ہوا اور متعت کا قول شرعاً مردود ہوتا ہے اس لیے صحت مسلم کے انکار کے لیے مسلم رب المسلم کا قول معتبر نہ ہوگا اور جب رب المسلم کا قول معتبر نہ ہوگا تو مسلم ایہ کا قول معتبر ہوگا۔

خادم سے نزدیک اس دین کی تقریر اس طرح بھی کی جاسکتی ہے کہ اصل عقد کا صحیح ہونا ہے اور صحیح نہ ہونا صرف اصل اور خد فاضل ہے پس مسلم ایہ کا قول رد میں سے مسلم فیہ کے ردی ہونے کی شرط لگائی تھی اور عقد مسلم صحیح ہے نہ ہاں اور اصل کے موافق ہے اور رب المسلم کا قول رد میں لگائی تھی اور عقد مسلم صحیح نہیں ہے نہ ہاں اور اصل کے خلاف ہے اور فقہاء نے تصدیق کی ہے کہ اس کا قول

ظاہر حال اور اصل کے موافق ہو وہ مدعی علیہ ہوتا ہے اور جس کا قول ظاہر حال اور اصل کے خلاف ہو وہ مدعی ہوتا ہے پس اس تصریح کے مطابق مسلم الیہ مدعی علیہ اور رب المسلم مدعی ہوا اور مسئلہ اس صورت میں فرس یا گیا ہے جبکہ مدعی کے پاس پینہ (گواہ) موجود نہ ہوں اور حدیث البینۃ علی الفدعی والیمین علی من انکر من رد سے مدعی کے پاس اگر پینہ موجود نہ ہو تو مدعی علیہ کا قول معتبر ہوتا ہے اس لیے مسئلہ مذکورہ میں مدعی علیہ یعنی مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا۔ (جیل)

صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ اگر مسئلہ کی صورت برعکس ہوگئی یعنی رب المسلم نے کہا کہ مسلم ایہ نے مسلم فیہ کے ردی ہونے کی شرط لگائی تھی لہذا عقد مسلم صحیح ہے اور مسلم الیہ نے کہا کہ میں نے کوئی شرط نہیں لگائی تھی لہذا عقد مسلم صحیح نہیں ہے تو اس صورت میں مثلاً احناف نے کہا کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک رب المسلم کا قول معتبر ہوگا اور صاحبین کے نزدیک مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ بظاہر اگرچہ رب المسلم عقد مسلم کے صحیح ہونے کا مدعی ہے اور مسلم الیہ اس کا منکر ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ رب المسلم کا قول چونکہ ظاہر حال کے موافق ہے اس لیے رب المسلم شرعاً مدعی علیہ ہوگا اور رب المسلم کا قول ظاہر حال کے موافق اس لئے ہے کہ رب المسلم کے فوق کے مطابق عقد مسلم صحیح ہو جاتا ہے اور مسلمان کا ظاہر حال یہی ہے کہ وہ عقد صحیح کا ارتکاب کرتا ہے اور عقد فاسد اور معصیت سے اجتناب کرتا ہے، پس ثابت ہوا کہ رب المسلم حقیقتہً مدعی علیہ ہے اور مسلم الیہ کا قول کہ میں نے کوئی شرط نہیں لگائی عقد مسلم صحیح نہیں ہے ظاہر حال کے خلاف ہے اور چونکہ جس کا قول ظاہر حال کے خلاف ہوتا ہے وہ مدعی کہلاتا ہے اس لیے اس صورت میں مسلم ایہ مدعی ہوگا اور مدعی یعنی مسلم الیہ کے پاس چونکہ پینہ موجود نہیں ہے اس لیے مدعی علیہ یعنی رب المسلم کا قول معتبر ہوگا۔

صاحبین نے مدعی اور مدعی الیہ کی حقیقی تعریف پر نظر نہ ڈال کر صرف اتنا دیکھا کہ رب المسلم صحت مسلم کا مدعی ہے اور مسلم ایہ صحت مسلم کا منکر ہے۔ اور پینہ موجود نہ ہونے کی صورت میں منکر کا قول معتبر ہوتا ہے اس لیے مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا حالانکہ یہ بات حقیقت سے کوسوں دور ہے۔

مسلم الیہ نے کہا کہ مدت نہیں تھی، رب المسلم نے کہا مدت تھی، تو کس کا قول معتبر ہوگا

ولو قال المسلم الیہ لم یکن له اجل وقال رب المسلم بل کان له اجل فالقول قول رب المسلم لان المسلم الیہ متعت فی انکاره حقاً له وهو الاجل والفساد لعدم الاحل غیر متیقن لمکان الاجتهاد فلا یعتبر النفع فی رد رأس المال بخلاف عدم الوصف وفی عکسہ القول لرب المسلم عندهما لانه یتکر حقاً علیہ فیکون القول قوله وان انکر الصحة کرب المال اذا قال للمضارب شرطت لک نصف الربح الا عشرة وقال المضارب لا بل شرطت لی نصف الربح فالقول لرب المال لانه یتکر استحقاق الربح وان انکر الصحة وعسد اسی حیفة القول للمسلم الیہ لانه یدعی الصحة وقد اتفقا علی عقد واحد فکانا متفقین علی الصحة ظاهراً بخلاف مسألة المضاربة ولانه لیس بلازم فلا یعتبر الاختلاف فیہ فبقی محرد دعوی استحقاق الربح اما السلم فلازم فصار الاصل ان من خرج کلامه تعنتاً فالقول لصاحبه بالاتفاق وان خرج خصومة ووقع الاتصاق علی عقد واحد فالقول لمدعی الصحة عنده وعندهما للمنکر وان انکر الصحة

ترجمہ اور اگر مسلم الیہ نے کہا کہ (مسلم فیہ ادا کرنے کے لئے کوئی میعاد نہیں تھی اور رب المسلم نے کہا بلکہ اس کے لئے مبعوث تھی تو رب المسلم کا قول قبول ہوگا کیونکہ مسلم الیہ اپنے حق یعنی میعاد کا انکار کرنے میں صحت (سرکش) ہے۔ اور میعاد نہ ہونے کی وجہ سے فساد یقینی ہے کیونکہ (اس میں) اختلاف اور اجتہاد ہے۔ پس رأس المال واپس کرنے میں نفع معتبر نہ ہوگا۔ برخلاف مدعیان وصف کے اور اس کے برعکس صورت میں صاحبین کے نزدیک رب المسلم کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ وہ اپنے اوپر ایک حق ہونے سے انکار کرتا ہے لہذا اسی کا قول قبول ہوگا۔ اگرچہ وہ صحت مسلم کا منکر ہے۔ جیسے جب رب المال نے مضارب سے کہا کہ میں نے تیرے لئے مگر وہ دس درہم کے آدھے نفع کی شرط کی تھی اور مضارب نے کہا نہیں، بلکہ تو نے میرے لئے آدھے نفع کی شرط کی تھی تو رب المال کا قول قبول ہوگا کیونکہ وہ استحقاق نفع کا منکر ہے اگرچہ صحت مقاربت کا انکار کرتا ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک مسلم الیہ کا قول قبول ہوگا۔ کیونکہ وہ صحت مسلم کا دعویٰ کرتا ہے حالانکہ دونوں ایک ہی عقد پر متفق ہیں تو ہجہ دونوں اس کی صحت پر متفق ہوئے برخلاف مسند مضارب بت کے اور اس سے کہ مضارب بت لازم نہیں ہوتی ہے پس اس میں اختلاف معتبر نہ ہوگا اور نفع کے استحقاق کا دعویٰ باقی رہا۔ رہی بیع مسلم تو وہ ایک عقد لازم ہے پس قاعدہ کلیہ یہ ہوا کہ جس کا کلام از راہ سرکشی نکلا تو اس کے ساتھ ہی کا قول بالاتفاق معتبر ہوگا۔ اور اگر اس کا کلام از راہ خصومت نکلا اور ایک عقد پر اتفاق واقع ہوا تو امام صاحب کے نزدیک مدعی صحت کا قول معتبر ہوگا اور صاحبین کے نزدیک منکر کا قول معتبر ہوگا اگرچہ وہ منکر صحت ہو۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مسلم الیہ اور رب المسلم کے درمیان میعاد مقرر کرنے میں اختلاف ہو گیا چنانچہ مسلم یہ کہتا ہے کہ مسلم فیہ ادا کرنے کے لئے کوئی میعاد مقرر نہیں کی گئی ہے اور رب المسلم نے کہا کہ میعاد مقرر کی گئی ہے تو اس صورت میں بالاتفاق احناف رب المسلم کا قول معتبر ہوگا یہی امام شافعی کا قول ہے کیونکہ مسلم الیہ نے جب اپنے حق اور نفع بخش چیز یعنی میعاد کا انکار کیا تو اس کا کلام تحت ہوا اور وہ خود حقیقت اور سرکش ہوا۔ اور پہلے نذر چکا ہے کہ حقیقت اور سرکش کا کلام مردود ہوتا ہے، اس لئے مسلم الیہ کا کلام مردود ہوگا۔ اور جب مسلم الیہ کا کلام مردود ہے تو اس کے ساتھ ہی رب المسلم کا کلام معتبر ہے۔

والفساد لعدم الاجل ... الخ۔ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ مسلم الیہ، میعاد کا انکار کرنے میں صحت نہیں ہے، اس لئے کہ میعاد کا انکار کرنے کی وجہ سے عقد مسلم فاسد ہو گیا اور عقد فاسد ہونے کی وجہ سے مسلم الیہ، رأس المال واپس کرے گا اور جب مسلم الیہ رأس المال واپس کرے گا تو مسلم فیہ اس کے واسطے سلامت رہے گی اور سابق میں نذر چکا کہ مسلم فیہ بہر صورت رأس المال سے بہتہ اور نفع ہوتی ہے تو گویا مسلم الیہ نے میعاد کا انکار کرنے کسی نفع بخش چیز کا انکار نہیں کیا بلکہ نفع بخش چیز یعنی مسلم فیہ کو اپنے لئے محفوظ کر لیا اور ضرر رساں چیز یعنی رأس المال کو واپس کر دیا اور ایسا کرنے والے کو صحت نہیں کہا جاتا، پس جب مسلم الیہ صحت نہیں ہوا تو اس کا کلام رد بھی نہ ہونا چاہیے تھا، حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ مسلم الیہ کا کلام مردود ہے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ میعاد نہ ہونے کی وجہ سے عقد مسلم کا فاسد ہونا یقینی نہیں ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے چنانچہ امام شافعی کے نزدیک عقد مسلم حالی یعنی بغیر میعاد کے بھی جائز ہے اگرچہ دوسرے علماء کے نزدیک جائز نہیں ہے، پس چونکہ میعاد کا انکار کرنے کی صورت میں عقد مسلم کا فساد یقینی نہیں ہے اس لیے میعاد کا انکار کرنے کی وجہ سے رأس المال کو واپس کرنا لازم نہیں آئے گا۔ اور جب رأس



امال کا واپس کرنا لازم نہیں آیا تو اس انکار کی وجہ سے مسلم ایہ کہنے پرے طور پر نفع بھی حاصل نہ کیا باقی میعاد جو مسلم ایہ کا حق اور نفع ہے اس کا انکار کرنے کی وجہ سے مسلم ایہ ضرور محنت اور سرکش ہوگا۔ اور محنت کا قول چونکہ مردود ہوتا ہے اس لیے مسلم ایہ کا قول مردود ہوگا۔ اور جب مسلم ایہ کا قول مردود ہو تو قارب المسلم کا قول معتبر ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر مسلم ایہ نے کہا کہ میں نے مسلم فیہ کے رونی ہونے کی شرط لگائی تھی اور رب المسلم نے کہا کہ مسلم فیہ کا کوئی وصف بیان نہیں کیا تھا تو اس صورت میں مسلم ایہ کا قول معتبر ہوگا کیونکہ مدعیان وصف کی وجہ سے نفع علم کافی سد ہونا یقینی اور فیہ مختلف فیہ ہے اس لیے رب المسلم بیان وصف کا انکار رب کے محنت اور متمہ شمار ہے۔ اور محنت ہونے کی وجہ سے اس کا قول معتبر نہ ہوگا بلکہ مسلم ایہ کا قول معتبر ہوگا۔

ساحب بدایہ فرماتے ہیں کہ اگر متن کا مسد برعکس ہو گیا یعنی مسلم ایہ نے میعاد کا دعویٰ کیا اور رب المسلم نے انکار کیا تو صاحبین نے نزاع رب المسلم کا قول معتبر ہوگا اور امام ابو حنیفہ نے نزاع رب المسلم ایہ کا قول معتبر ہوگا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ رب المسلم ایک ایسے حق کا انکار کرتا ہے جو مسلم ایہ کا رب المسلم پر ہے یعنی مسلم فیہ کا انکار کرنے کے لیے میعاد کا ہونا مسلم ایہ کا حق ہے اور اس میں مسلم ایہ کا نفع بھی ہے بایں طور کہ مسلم ایہ اس مدت میں اس امال سے خرید و فروخت کرے اور اچھا نفع حاصل کر سکتا ہے پس رب المسلم نے میعاد کا انکار کر کے مسلم ایہ کے مذکورہ حق اور نفع کا انکار کیا ہے اگرچہ اس کے ضمن میں بیع سلم صحیح نہ ہو۔ انکار بھی ہو گیا اور مسلم ایہ نے اپنے اس حق اور نفع کا دعویٰ کیا ہے اور مسلم یہ یعنی مدعی کے پاس چونکہ بیعہ موجود نہیں ہے اس لیے منکر یعنی رب المسلم کا قول معتبر ہوگا۔ اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے عقد مضاربت میں رب امال نے مضارب سے کہا کہ میں نے تیرے آدھے نفع کی شرط لگائی تھی مدد وہ دس درہم کے یعنی حاصل شدہ نفع میں سے خاص طور پر دس درہم میرے لیے ہونگے اور باقی نفع دونوں کے درمیان آدھا آدھا ہوگا۔ اور مضارب نے کہا کہ دس درہم کے استثناء میں کوئی شرط نہیں تھی بلکہ شرط یہ تھی کہ پورا نفع ہم دونوں کے درمیان نصف، نصف ہوگا۔ تو اس صورت میں رب امال کا قول معتبر ہوتا ہے کیونکہ رب امال اس زیادتی نفع کا منکر ہے جس کا مضارب مستحق ہے یعنی رب امال نے جس دس درہم کو اپنے سے خاص کیا ہے مضارب کہتا ہے کہ میں ان میں بھی برابر کا شریک ہوں۔ اور یہ حق ان میں بھی ثابت ہے مگر رب امال مضارب کے اس حق کا انکار کرتا ہے اگرچہ رب امال کے اس انکار اور دس درہم کے استثناء کی وجہ سے عقد مضاربت فاسد ہو جاتا ہے پس باوجودیکہ رب امال کے قول سے عقد مضاربت میں فساد لازم آتا ہے مگر چونکہ وہ اپنے اوپر مضارب کے لیے زیادتی نفع کا منکر ہے اور منکر کا قول مدعی کے پاس بیعہ نہ ہونے کی صورت میں معتبر ہوتا ہے اس لیے اس صورت میں منکر یعنی رب امال کا قول معتبر ہوگا۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عقد سلم کی صورت میں رب المسلم اور مسلم ایہ دونوں ایک عقد پر متفق ہیں۔ کیونکہ سلم، عقد واحد ہے۔ اور شرائط سلم میں سے کسی شرط کا انکار کرنے کی وجہ سے عقد سلم فاسد ہو جاتا ہے دوسرا عقد نہیں ہو جاتا پس مسد مذکورہ میں دونوں کا عقد واحد پر اتفاق ہوا لیکن محنت اور فساد میں اختلاف ہے اس طور پر کہ مسلم ایہ اجل اور میعاد کا دعویٰ کر کے سلم کے صحیح ہونے کا مدعی ہے اور رب المسلم میعاد کا انکار کر کے اس کے فاسد ہونے کا مدعی ہے اور ظاہر حال اس پر شاہد ہے کہ دونوں سلم کے صحیح ہونے پر متفق ہوں کیونکہ رب المسلم اور مسلم ایہ دونوں مسلمان ہیں اور مسلمان کا ظاہر حال اس کا متقاضی ہے کہ وہ عقد فاسد سے احتراز کرے۔ اور عقد صحیح کا ارتکاب کرے۔ پس رب المسلم کے مسلمان ہونے سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی عقد صحیح کا مدعی ہے اور وہ عقد صحیح کا مدعی اس وقت ہو

سکتا ہے جبکہ اس نے اجل اور میعہ کا اقرار کیا ہو تو گویا رب المسلم نے صحت مسلمہ کا اقرار کیا ہے اس کا انکار کیا ہے۔ اور کسی بیعہ کا اقرار ہے۔  
 بعد اس کا انکار مردود ہوتا ہے اس لیے رب المسلم کی طرف سے میعہ کا اقرار کر کے مسلم صحیح ہونے کا انکار مردود ہوتا ہے۔  
 جب رب المسلم کا میعہ دے کے انکار کا قول قبول نہ ہوا تو مسلم ایہ جو اجل اور میعہ کا مدعی ہے اس کا قول قبول ہوگا۔ اس کو آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ رب المسلم اور مسلم ایہ نے عقد مسلم منعقد کرنے کا اقدام کیا ہے اور انسان جب کسی عقد پر اقدام کرتا ہے تو اس کے تمام شرائط و التزام کرتا ہے اور میعہ و بیع مسلم کے شرائط میں سے ایک شرط ہے پس رب المسلم اور مسلم ایہ کا عقد پر اقدام کرنا صحت مسلمہ کا اقرار ہے۔  
 مگر جب رب المسلم نے میعہ کا انکار کیا تو گویا اقرار کے بعد انکار کیا اور اقرار کے بعد انکار کیونکہ مردود ہوتا ہے اس لیے رب المسلم کا انکار اجل معتبر اور مقبول نہ ہوگا اور جب رب المسلم کے انکار اجل کا قول معتبر نہ ہو تو مسلم ایہ کے دعویٰ اجل کا قول معتبر ہوگا۔

بجلاف المضارۃ الحج سے صاحبین کے قیاس کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ عقد مسلم و عقد مضاربت پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے پہلا فرق تو یہ ہے کہ عقد مضاربت میں ختلاف کی صورت میں دونوں عقد واحد پر متفق نہ رہے۔ کیونکہ رب المال جس نے دس درہم کے استثناء کا دعویٰ کیا تھا یہ مضاربت نے فاسد ہونے کا مدعی ہے اور مضارب جس نے اس کا انکار کیا تھا وہ مضاربیت کے صحیح ہونے کا مدعی ہے اور عقد مضاربیت جب صحیح ہوتا ہے تو وہ عقد شرکت ہوتا ہے اور جب فاسد ہوتا ہے تو اجارہ ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف عقد مسلم کہ اس میں اختلاف کے باوجود رب المسلم اور مسلم ایہ دونوں ایک عقد پر متفق رہتے ہیں صرف اتنی بات ہے کہ اجل اور میعہ کا مسلم کا قائل مسلم صحیح کا مدعی ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ بیع مسلم فاسد ہو کر بھی مسلم ہی رہتی ہے دوسرا عقد نہیں بن جاتی اور مضاربیت فاسد ہو کر مضاربیت نہیں رہتی بلکہ اجارہ بن جاتی ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ عقد مضاربیت عقد لازم نہیں ہے کیونکہ عقد مضاربیت کے بعد مضارب اور رب المال دونوں میں سے ایک کوئی نہ ہوگا۔  
 کا اختیار ہوتا ہے اور عقد مسلم لازم ہوتا ہے، چنانچہ رب المسلم اور مسلم ایہ دونوں میں سے ایک کے مرنے سے عقد مسلم صحیح نہیں ہوتا بلکہ دونوں کی رضا مندی ضروری ہے۔ پس جب عقد مسلم اور عقد مضاربیت کے درمیان اتنا فرق ہے تو عقد مسلم و عقد مضاربیت پر قیاس کرنا کس طرح درست ہوگا۔ رہی یہ بات کہ عقد مضاربیت کی صورت میں رب المال کا قول کیوں قبول ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عقد مضاربیت جب غیر لازم ہے تو رب المال اور مضارب کے اختلاف سے عقد مرتفع ہوگا۔ اور جب عقد مرتفع ہو گیا تو ان کا اختلاف ہی معتبر نہ ہوگا بلکہ فقط رب المال کے مال میں مضارب کا نفع کے حقدار ہونے کا دعویٰ باقی رہا یعنی مضارب اس بات کا مدعی ہے کہ رب المال کے مال میں میرا بھی نفع ہے اور رب المال اس کا منکر ہے اور مدعی یعنی مضارب کے پاس چونکہ پینہ موجود نہیں اس لیے منکر یعنی رب المال کا قول معتبر ہوگا۔ اور عقد مسلم چونکہ لازم ہے اس لیے رب المسلم اور مسلم ایہ کے اختلاف سے عقد مسلم مرتفع نہ ہوگا اور جب عقد مسلم مرتفع نہیں ہوا تو رب المسلم جس نے میعہ کا انکار کیا ہے گویا وہ فساد مسلم کا مدعی ہے۔ اور فساد مسلم کا مدعی چونکہ صحت اور مردود ہوتا ہے۔ یونکہ میعہ کا انکار کرنے میں اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے اس لیے رب المسلم صحت ہوگا اور صحت کا قول چونکہ مردود ہوتا ہے اس لیے اس کے ساتھ ہی کا قول مقبول ہوتا ہے اس لیے رب المسلم کا قول مردود اور مسلم ایہ کا قول مقبول اور معتبر ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اس پوری تقریر سے ایک قاعدہ کلیہ مستنبط ہوا وہ یہ کہ اگر کسی کا کلام تعنت اور سرکشی پر مشتمل ہو یا اس طور کہ اس چیز کا انکار کرتا ہو جو اس کے لیے نافع اور سودمند ہے تو بالحق احناف اس کا قول مردود اور اس کے ساتھ ہی کا کلام معتبر ہوگا۔ ورنہ کسی کا

کلام خصصیت کے طور پر ہو یاں طور کہ اپنے لئے نقصان پہ چیز کا منہر ہو اور دونوں ایک ہی مقدمہ پر متفق ہوں تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک جو شخص صحت مقدمہ کا مدعی ہے اس کا قول قبول ہوگا اور سامعین کے نزدیک منکر کا قول قبول ہے اگرچہ وہ صحت ہی کا منکر ہو۔

### کپڑوں میں بیج سلم کا حکم

قال ويحور السلم في الثياب ادايس طولا وعرضا ورقعة لانه اسلم في معلوم مقدور التسليم على ما ذكرنا وان كان ثوب حرير لابد من بيان وزنه ايضا لانه مقصود فيه

ترجمہ قدری نے کہا کہ کپڑوں میں سلم جائز ہے جبکہ ان کاٹھوں، عرض و زونہ باریک ہونا یا نہ ہونا یا ہو کیونکہ اس نے ایسی معلوم چیز میں بیج سلم کی ہے جس کا سپرد کرنا قدرت میں ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے۔ اور اگر ریشمی پہا ہو تو اس کا وزن بیان کرنا بھی قدری نے کیونکہ ریشم میں وزن بھی مقصود ہوتا ہے۔

تشریح صاحب قدری فرماتے ہیں کہ اگر سوتلی کپڑے کا طول، عرض اور موٹا، باریک ہونا بیان کر دیا ہو تو اس کی بیج سلم جائز ہے کیونکہ اس صورت میں کپڑا معلوم ہو جاتا ہے اور اس کا سپرد کرنا ممکن ہے اور سابق میں مذکور پکاب کے کٹے معصوم، مقدور التسليم کی بیج سلم جائز ہوتی ہے اس لیے اس کپڑے کی بیج سلم بھی جائز ہوگی۔ اور اگر کپڑا ریشم کا ہو تو صرف طول عرض بیان کرنا کافی نہیں ہے بلکہ اس کا وزن بیان کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ ریشم کے

کپڑے میں طول و عرض کے ساتھ اس کا وزن بھی مقصود ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ وزن کے کم یا زیادہ ہونے سے ریشم کے کپڑے کی قیمت مختلف ہو جاتی ہے۔ پس جب وزن بھی مقصود ہے تو اس کا بیان کرنا بھی ضروری ہوگا حضرت امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک وزن بیان کرنا شرط نہیں ہے۔

### یا قوت اور موتیوں میں بیج سلم جائز نہیں

ولا يحور السلم في الجواهر ولا في الخرز لان احادها تتفاوت تفاوتاً فاحشاً وفي صغار اللؤلؤ التي تاع وزناً يجوز السلم لانه مما يعلم بالوزن

ترجمہ اور یا قوت اور موتی میں بیج سلم جائز نہیں ہے کیونکہ ان کے افراد میں بہت بڑا تفاوت ہوتا ہے۔ اور چھوٹے چھوٹے موتی جو وزن سے فروخت ہوتے ہیں (ان میں بھی) سلم جائز ہے کیونکہ وہ وزن سے معلوم ہو جاتے ہیں۔

تشریح مسئلہ، جواہر اور موتی چونکہ عددی ہیں اور مالیت کے اعتبار سے ان کے افراد میں بہت بڑا تفاوت ہوتا ہے اس لیے ان کی بیج سلم جائز نہیں ہے اور چھوٹے چھوٹے موتی جو وزن سے فروخت ہوتے ہیں مثلاً جن و سمرہ اور وہا میں ذکر جاتا ہے ان کی بیج سلم وزن سے جائز ہے کیونکہ وہ وزن سے معلوم ہو جاتے ہیں اور شی معصوم کی سلم چونکہ جائز ہوتی ہے اس لیے ان کی بیج سلم بھی جائز ہو جائے گی۔

کچی پکی اینٹ میں بیج سلم اس وقت جائز ہے جبکہ سانچہ معلوم ہو

ولا بأس بالسلم فی اللبن والآخر اذا سمی ملسا معلوما لانه عددی متقارب لا سیما اذا سمی الجلبین

ترجمہ اور کچی اور پکی اینٹوں میں بیج سلم کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے جبکہ کوئی معلوم سانچہ بیان کر دیا گیا ہو۔ کیونکہ اینٹ عددی متقارب ہے خصوصاً جب سانچہ بیان کر دیا ہو۔

تشریح۔ مسئلہ، اینٹیں کچی ہوں یا پکی ہوں اگر ان کا سانچہ متعین کر دیا گیا ہو تو ان کی بیج سلم جائز ہے کیونکہ اینٹیں عددیات متقاربہ میں سے ہیں یعنی مالیت میں ان کے افراد متفاوت نہیں ہوتے اور عددی متقارب کی بیج سلم چونکہ جائز ہے اس لیے اینٹوں کی بیج سلم بھی جائز ہوگی بشرطیکہ ان کا سانچہ متعین کر دیا گیا ہو۔

### بیج سلم کا قاعدہ کلیہ

قال وکل ما امکن صبط صفته ومعرفة مقداره جاز السلم فيه لانه لا يفضي الى المنازعة وما لا يضبط صفته ولا يعرف مقداره لا يجوز السلم فيه لانه دينٌ وبدون الوصف يبقى مجهولاً جهالةً تفصي الى المنازعة ولا بأس بالسلم في طست او قمقمة او خفين او نحو ذلك اذا كان يعرف لاجتماع شرائط السلم وان كان لا يعرف فلا خير فيه لانه دين مجهول

ترجمہ۔۔ اور ہر ایسی چیز جس کی صفت کو منضبط کرنا اور اس کی مقدار پہچاننا ممکن ہو تو اس میں سلم جائز ہے کیونکہ وہ مفوضی الی المنازعة نہیں ہے۔ اور جس چیز کی صفت منضبط نہ ہو سکتی ہو اور نہ اس کی مقدار معلوم ہو سکتی ہو تو اس میں بیج سلم جائز نہیں ہے کیونکہ وہ مال دین ہے اور بغیر وصف کے ایسی مجہول رہے گی جو مفوضی الی المنازعة ہو۔ اور طشت یا قمقہ یا چمڑے کے موزے یا اس کے مانند چیزوں میں سلم کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ وہ معلوم ہو کیونکہ سلم کی شرطیں جمع ہیں اور اگر معلوم نہ ہو تو اس کی سلم میں خیر نہیں ہے۔ کیونکہ یہ مجہول دین ہے۔

تشریح صاحب قدوری اس عبارت میں ایک ضابطہ بیان فرماتے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ جس چیز کی صفت کو منضبط کرنا اور اس کی مقدار کو پہچاننا ممکن ہو اس کی بیج سلم جائز ہے جیسے مکیلات، موزونات، مزرعات اور عددیات متقاربہ،

دلیل یہ ہے کہ ایسی چیز کی سپردگی میں کسی جھگڑے کا امکان نہیں ہے اور جب جھگڑے کا امکان نہیں تو بیج سلم بھی جائز ہوگی۔ اور جس چیز کی صفت کا منضبط کرنا اور اس کی مقدار کا پہچاننا ممکن نہ ہو تو اس کی بیج سلم جائز نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مسلم فیہ دین ہوتی ہے یعنی مسلم الیہ کے ذمہ واجب ہوتی ہے اور دین یعنی جو چیز مسلم الیہ کے ذمہ میں واجب ہے وہ بغیر بیان وصف کے مجہول اور غیر معلوم رہے گی اور مجہول بھی ایسی جو مفوضی الی المنازعة ہوگی اور ایسی جہالت جو انجام کار کے اعتبار سے جھگڑا پیدا کرے، مفسد بیج ہوتی ہے اس لیے اگر مسلم فیہ کا وصف منضبط نہ ہو اور اس کی مقدار معلوم نہ ہو تو اس کی بیج سلم جائز نہ ہوگی۔ صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ طشت، قمقہ، چمڑے کے موزے اور ان کے مانند دوسری چیزوں مثلاً کٹورہ، گلاس، وہے اور پیتل کے برتنوں کی بیج سلم جائز ہے بشرطیکہ بیان اوصاف سے یہ چیزیں معلوم ہو جائیں کیونکہ اس صورت میں سلم کی تمام شرطیں جمع ہو جاتی ہیں اور اگر کوئی چیز بیان اوصاف کے باوجود معلوم نہ ہو سکتی ہو تو



اس کی بیع سلم جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں مسلم فیہ دین مجہول ہے اور مجہول ہونے سے جھگڑا پیدا ہوگا۔ اور جو جہالت جھگڑا پیدا کرے وہ بیع فسد کر دیتی ہے اس لیے عدم شناخت کی صورت میں بیع سلم فسد اور ناجائز ہوگی۔

### استصناع کا حکم

قال وان استصنع شیئا من ذلك بغير اجل جاز استحصانا للاجماع الثابت بالتعامل وفي القياس لا يجوز لانه بيع المعدوم والصحيح انه يجوز بيعا لا عدة والمعدوم قد يعتبر موجودا حكما والمعقود عليه العين دون العمل حتى لو جاء به مفروغا عند لا من صعته او من صنعته قبل العقد فاخذه جاز ولا يتعين الا بالاختيار حتى لو باعه الصانع قبل ان يراه المستصنع وهذا كله هو الصحيح

ترجمہ اور اگر مذکورہ چیزوں میں سے کوئی چیز بغیر ميعہ د کے بنوائی تو استحسانا جائز ہے اس اجماع کی وجہ سے جو تعامل ناس سے ثابت ہے اور قیاس کے مطابق جائز نہیں ہے اس لیے کہ یہ معدوم کی بیع ہے اور صحیح یہ ہے کہ استصناع بطور بیع کے جائز ہے نہ کہ بطور وعدہ کے۔ اور معدوم و محلا موجود شمار کیا جائیگا اور معقود عینہ عین شئی ہے نہ کہ عمل حتیٰ کہ اگر کار گیر ایسی بنی ہوئی چیز کو لایا جو اس کی بنائی ہوئی نہیں ہے یا عقد سے پہلے کی بنائی ہوئی ہے پس بنوانے والے نے اس کو لے لیا تو جائز ہے اور وہ چیز متعین نہ ہوگی مگر بنوانے والے کے پسند کرنے سے حتیٰ کہ اگر کار گیر نے بنوانے والے کو دکھلانے سے پہلے اس کو بیچ دیا تو جائز ہے اور یہ سب تفصیل صحیح ہے۔

تشریح استصناع کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی کسی کام کے کار گیر سے کہے فلاں چیز ان اوصاف کے ساتھ اتنی لمبی چوڑی اتنے روپوں میں بنادے اور پوری رقم یا کچھ رقم کار گیر کو دیدے اور کوئی ميعہ ذکر نہ کرے ہمارے یہاں اسی کو سائی دیکر بنانا کہتے ہیں تو یہ استصناع استحسانا جائز ہے مگر قیاسا جائز نہیں ہے۔ وجہ استحسان عملی اجماع ہے کیونکہ عہد رسالت سے لے کر آج تک بلذکر لوگوں کا اس پر تعامل چلا آ رہا ہے اور لوگوں کا اجماع ایک حجت شرعیہ ہے جیسا کہ رسول خدا ﷺ کا قول لا تجتمع امتی علی ضلالة اور مار آہ المسلمون حسنا فہو عند اللہ حسن کے الفاظ حدیث اس پر کھلی شہادت ہیں اور اس سے بڑھ کر یہ ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ نے ایک انگٹھی اور منبر سائی دیکر بنوائے ہیں پس رسول اللہ ﷺ کے انگٹھی اور منبر سائی دیکر بنوانے کے بعد استصناع کے جواز میں یہاں شہرہ جاتا ہے اور وجہ قیاس جو امام زفر اور امام شافعی کا مذہب بھی یہ ہے کہ استصناع کی صورت میں جو چیز فروخت کی جاتی ہے وہ معدوم ہے اور معدوم کی بیع ناجائز ہے جیسے حدیث بھی عن نبع ما لیس عند الانساں و رخص فی السلم سے ظاہر ہوتا ہے یعنی معدوم کی بیع سے اللہ کے رسول ﷺ نے منع فرمایا ہے البتہ سلم کی اجازت دی ہے مگر استصناع سلم نہیں ہے کیونکہ سلم کے لئے اصل اور ميعہ ضروری ہے اور استصناع کے لئے کوئی نہیں ہوتی پس جب استصناع بیع سلم نہیں ہے اور معدوم کی بیع سے منع کیا گیا ہے تو استصناع ناجائز ہوگا۔

اب سوال یہ ہے کہ استصناع جائز ہونے کی صورت میں استصناع آیا بیع ہے یا محض وعدہ ہے تو اس بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ استصناع بیع ہے یہی عامۃ المشائخ کا مذہب ہے اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ استصناع محض ایک وعدہ ہے عقد اس وقت منعقد ہوگا جب شئی تیار ہونے پر باہمی مین دین ہوگا یہی وجہ ہے کہ کار گیر اور بنوانے والے دونوں میں سے ہر ایک کے لیے خیانت ثابت ہے یعنی کار گیر بنوانے کا اختیار ہے چنانچہ کار گیر اگر نہ بنانا چاہے تو اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا اور بنوانے والے کو یہ اختیار ہے کہ کار گیر جو چیز بنا کر لایا ہے

وہ اس قبیل نہ رہے اس وقتوں پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اور اس طرح کا اختیار معدوم کے اندر تو ہوتا ہے بیچ کے اندر نہیں ہوتا۔ پس معلوم ہوا کہ مصنع محض وعدہ سے اور بیچ نہیں ہے۔

عامۃ امتثال فی دلیل یہ ہے کہ اگر مٹنے استھناح و مبسوط میں بیچ کہا ہے۔ اور اس میں اختیار رویت ثابت یا ہے اور اس میں قیاس اور اتھناح جو جاری یا ہے اور اختیار رویت اور قیاس و اتھناح بیچ میں جاری ہوتے ہیں وعدہ کے میں جاری نہیں ہوتے اس لئے استھناح بیچ ہوگا وعدہ نہ ہوگا۔

والمعدوم قد يعتبر موحوداً الح سے ایک سال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ استھناح بیچ کیسے ہوتا ہے ورنہ یہ معدوم بیچ بننے کی سلیحت نہیں رکھتا۔

جواب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کبھی بھی بحکم شرع معدوم موجود شمار کر لیا جاتا ہے جیسے فن۔ وقت بھری برقیہ ترسے۔ تسمیہ معدوم ہے مگر نہ زنیان کی وجہ سے موجود شمار کیا گیا ہے اور متروک التسمیہ ماسیہ کے کھانے کی اجازت دی گئی ہے۔ اور جیسے مستحق خدق طہارت معدوم ہے یمن جو از صلوٰۃ کے خدق کی وجہ سے اس کو موجود شمار کیا گیا ہے اسی طرح جس چیز کو کارگیر بنانے کا باشبہ و معدوم سے یمن تعامل ماس کی وجہ سے اس کو موجود شمار کر لیا گیا اور جب استھناح میں بیچ معدوم موجود شمار کر لیا گیا تو بیچ کے معدوم ہونے کا امتناع واقع نہ ہوگا۔

والمعقود علیہ العین الح سے صاحب بدایہ فرماتے ہیں کہ معقود علیہ یعنی بیچ وہ چیز ہے جس کو کارگیر بنانے کا ریکرہ عمل معقود علیہ نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کارگیری چیز سے آئے جو خدق اس کی بنائی ہوئی نہیں ہے بلکہ کسی دوسرے ریکرہ بنائی ہے یا اس چیز کو لیا جو اس نے عقد استھناح سے پہلے بنائی تھی اور بنوانے والے نے اس کو پسند کرنے سے لیا تو جب نزع ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ معقود علیہ کارگیر کا عمل نہیں ہے بلکہ وہ بین مسنود ہے جس کو کارگیر بنانے عقد سے پہلے بنایا ہے یا کسی دوسرے ریکرہ بنائی ہے۔ اگر معقود علیہ کارگیر کا عمل ہوتا تو مذکورہ دونوں صورتوں میں استھناح درست نہ ہوتا۔ کیونکہ ایک صورت میں اس کارگی کا عمل ہی نہیں پایا گیا بلکہ دوسرے کارگی کا عمل پایا گیا اور ایک صورت میں اس کا عمل تو پایا گیا مگر عقد استھناح سے پہلے پایا گیا اور ظاہر ہے کہ عقد استھناح سے پہلے کا عمل معقود علیہ نہیں ہو سکتا۔

صاحب بدایہ فرماتے ہیں کہ جس چیز کو بنوایا گیا ہے وہ اس وقت متعین ہونے لگتا ہے ورنہ اس کو پسند کرنے حتیٰ کہ اگر کارگیر بنانے بنوانے والے کو دکھانے سے پہلے اس کو بیچ دیا تو جب نزع ہے کیونکہ جب بھی تک وہ چیز متعین نہیں ہوتی تو بیچ بھی نہ ہوگی۔ صاحب بدایہ فرماتے ہیں کہ یہ جو چھند مذکور ہے یعنی استھناح وعدہ نہیں ہے بلکہ بیچ ہے اور یہ بیچ جس چیز پر واقع ہوئی وہ کارگیر کا عمل نہیں بالکل بنائی ہوئی چیز ہے اور وہ بنوانے والے کے پسند کرنے سے پہلے متعین نہیں ہوتی یہ سب صحیح ہے۔

### استھناح میں خیار کا حکم

قال وهو بالخيار ان شاء اخذه وان شاء تركه لانه اشترى شيئا لم يره ولا خيار للصانع كذا ذكره في المبسوط وهو الاصح لانه باع ماله يره وعن ابي حنيفة ان له الخيار ايضا لانه لا يمكنه تسليم المعقود عليه

الا بضرر وهو قطع الصرم وغيره وعن ابی یوسف انه لا خيار لهما اما الصانع فلما ذكرنا واما المستصنع فلان في اثبات الخيار له اصرارا بالصانع لانه لا يشتريه غيره بمثله ولا يجوز فيما لا تعامل فيه للناس كالتيات لعدم المحور وفيما فيه تعامل اما يحور اذا امكن اعلامه بالوصف لممكن التسليم

ترجمہ اور بنوانے والے کو اختیار ہے چاہے اس کو لے اور چاہے اس کو چھوڑ دے۔ کیونکہ اس نے ایک چیز خریدی ہے جس کو نہیں دیکھا اور کارِ دیگر کو کوئی اختیار نہیں ہے ایسا ہی مبسوط میں مذکور ہے۔ اور یہی اصح ہے کیونکہ اس نے ایک چیز فروخت کی ہے جو نہیں دیکھی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ ہے کہ کارِ دیگر کو بھی اختیار ہوتا ہے کیونکہ بغیر ضرر کے معقود علیہ کو سپرد کرنا ممکن نہیں ہے اور وہ ضرر چمڑہ کا ٹنڈا وغیرہ ہے۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ بنوانے والے اور کارِ دیگر دونوں کے لئے اختیار نہیں ہے بہر حال کارِ دیگر تو اس وجہ سے جو ہم نے ذکر کیا ہے اور بہر حال بنوانے والا تو اس لیے کہ اس کے واسطے خیال ثابت کرنے میں کارِ دیگر کو ضرر پہنچنا ہوگا۔ کیونکہ دوسرا آدمی اس کو اتنے شے کے عوض نہیں خریدے گا۔ اور جن چیزوں کے بنوانے میں وہ کا تعامل نہیں ہے جیسے پڑے تو عدم مجوز کی وجہ سے ان میں استصناع بڑ نہیں ہے اور ان چیزوں میں جن میں لوگوں کا تعامل ہے استصناع اسی وقت جائز ہوگا جبکہ وصف کے ساتھ آگاہ کرنا ممکن ہو۔ تاکہ سپرد کر سکے۔

تشریح ... فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ استصناع کی صورت میں شے بن کر تیار ہو جائے اور بنوانے والا اس کو دیکھ لے تو بنوانے والے کو اختیار ہے جی چاہے اس کو لے اور جی چاہے چھوڑ دے کیونکہ استصناع صحیح قول کے مطابق بیع ہے اور بنوانے والا مشتری ہے اور پہلے مذکور چمڑہ کا ٹنڈا وغیرہ کیلئے خریدنے کی صورت میں مشتری کو خیال روایت حاصل ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی مشتری یعنی بنوانے والے کو خیال روایت حاصل ہوگا۔ اور مبسوط نے بیان کے مطابق کارِ دیگر کو خیال روایت حاصل نہ ہوگا کیونکہ کارِ دیگر بائع ہوتا ہے اور بائع کو خیال روایت حاصل نہیں ہوتا۔ اس لئے کارِ دیگر کو خیال روایت کے تحت معاملہ ختم کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ حضرت امام ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ ہے کہ کارِ دیگر کو بھی اختیار حاصل ہے جی چاہے اس کو لے کرے، باقی چاہے چھوڑ دے۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ کارِ دیگر کے لیے معقود علیہ کو بغیر ضرر کے سپرد کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ موزے یا جوتے یا کوئی چیز بنانے کے لیے اس کو کاٹنا پڑے گا۔ اور کسی چیز کو کاٹ کر ٹکڑے کرنا ظاہر ہے کہ کارِ دیگر کا نقصان ہے۔ پس اپنے اوپر سے ضرر اور نقصان کو دور کرنے کے لیے کارِ دیگر اگر معاملہ ترک کرنا چاہے تو ترک کر سکتا ہے حضرت امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ کارِ دیگر اور بنوانے والے دونوں کے لیے خیال حاصل نہ ہوگا کارِ دیگر کے لیے تو سابقہ دلیل کی وجہ سے کہ کارِ دیگر بائع ہوتا ہے اور بائع کے واسطے خیال روایت ثابت نہیں ہوتا اسلئے کارِ دیگر کے لئے خیال روایت حاصل نہ ہوگا۔ اور بنوانے والے کیلئے خیال روایت ثابت نہیں ہوگا کہ اس کو خیال روایت میں کارِ دیگر کا نقصان ہے ہاں طور کہ کارِ دیگر نے چمڑہ کا ٹنڈا اپنا مال اس لئے کاٹا کہ اس کو اس کا بدن سننے کی پوری توقع تھی لیکن اگر بنوانے والے کو خیال روایت دیا اور اس نے اپنے خیال کے تحت اس چیز کو نہ لیا تو اس میں کارِ دیگر کا نقصان ہوگا کیونکہ دوسرا آدمی اس چیز کو اتنے روپیوں کے عوض نہیں لے گا جتنے یہ بھی ممکن ہے کہ وہ چیز فروخت ہی نہ ہو۔ مثلاً وہ اسلئے منبر بنوایا اور پھر اپنے اختیار کے تحت اس کو نہیں لیا تو ایک عام آدمی بہ نسبت مومن کے جو اس منبر کو نہیں خریدے گا اور اس میں صراحت کارِ دیگر کا نقصان ہے۔ پس کارِ دیگر کے نقصان کے پیش نظر بنوانے والے کو بھی اختیار نہیں دیا گیا ہے۔

صاحب ہدایہ ضابطہ کے طور پر فرماتے ہیں کہ جن چیزوں کو سائی دے کر بنوانے میں لوگوں کا تعامل نہیں ہے۔ ان چیزوں کو سائی دے کر بنوانا یعنی استحصناع کا نذر نہ ہوگا۔ مثلاً کپڑا بنانے والے سے سائی دے کر کپڑا بنوانا جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے مجوز یعنی لوگوں کا تعامل نہیں پایا جاتا اور جن چیزوں کو سائی دے کر بنوانے میں لوگوں کا تعامل پایا جاتا ہے ان میں استحصناع یعنی سائی دے کر بنوانا اس وقت جائز ہوگا۔ جبکہ اوصاف بیان کرنے سے اس شئی کے بارے میں آکاہی ہو جائے تاکہ اسی کے موافق بنا کر پہن کرے۔

### بغیر اجل کی قید کا فائدہ

وانعما قال بغیر اجل لانه لو ضرب الاجل فیما فیہ تعامل یصیر سلما عند اسی حنیفۃ خلاف لہما ولو ضربہ فیما لا تعامل فیہ یصیر سلما بالاتفاق لہما ان اللفظ حقیقۃ للاستحصناع فیحافظ علی قضیتہ و یحمل الاجل علی التعجیل بخلاف ما لا تعامل فیہ لان ذلک استحصناع فاسد فیحمل علی السلم الصحیح ولا ہی حنیفۃ انہ دیس یحتمل السلم وجواز السلم باجماع لا شبہۃ فیہ وفی تعاملہم الاستحصناع نوع شہۃ فکان الحمل علی السلم اولی واللہ اعلم

ترجمہ اور امام محمد نے فرمایا بغیر اجل کیونکہ اگر کسی نے ایسی چیزوں میں میعاد لگائی جن میں لوگوں کا تعامل ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ سلم ہو جائے گی۔ صاحبین کا اختلاف ہے اور اگر ایسی چیز میں میعاد بیان کی جن میں لوگوں کا تعامل نہیں ہے تو وہ بالاتفاق سلم ہو جائے گی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ استحصناع کا لفظ اپنے حقیقی معنی میں استحصناع کے واسطے ہے تو لفظ کے مقتضی پر اس کی محفطت کی جائے گی اور میعاد کو جہدی پر محمول کیا جائے گا۔ برخلاف ایسی چیز کے جس کے بنوانے کا تعامل نہیں ہے کیونکہ یہ استحصناع فاسد ہے۔ پس اس کو صحیح سلم پر محمول کیا جائے گا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جو چیز بنوائی ہے وہ دین ہے احتمال رکھتا ہے سلم کا بھی اور سلم کا جائز ہونا ایسے اجماع سے ثابت ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے اور لوگوں کے استحصناع پر تعامل کرنے میں ایک طرح کا شبہ ہے۔ پس سلم پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

تشریح صاحب ہدایہ متن کی عبارت و ان استصنع شیئاً من ذلک بغیر اجل میں بغیر اجل کا فائدہ ذکر فرما رہے ہیں۔ یعنی متن میں بغیر اجل اسلئے کہا کہ جن چیزوں کو سائی دے کر بنوانے میں لوگوں کا تعامل ہے اگر ان میں اجل اور میعاد بیان کی گئی تو حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ بیع سلم کہلائے گی ورنہ اس کے جواز کے لئے سلم کی تمام شرطوں کا پایا جائے ضروری ہوگا۔ یہی قول امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کا ہے۔ لیکن صاحبین کے نزدیک یہ استحصناع رہے گا سلم نہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ یہاں دو قسم ہیں۔ ایک یہ کہ ایسی چیز ہو جس کے بنوانے کا لوگوں میں تعامل ہے۔ دوم یہ کہ ایسی چیز ہو جس کے بنوانے کا لوگوں میں تعامل نہیں ہے۔ پس اگر ایسی چیز بنوائی جس کے بنوانے میں لوگوں کا تعامل جاری ہے اور ایک میعاد مقرر کر دی۔ مثلاً یہ کہا کہ میں نے اس قدر دام تجھے دیئے تاکہ مجھے اس قدر موزے اس صفت کے بنا کر دو ماہ پر دے دے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ عقد سلم ہو جائے گا جبکہ دو ماہ کی مدت کا بیان جہدی کے واسطے نہ ہو۔ بلکہ مسلم فیہ ادا کرنے کی مہلت ہو۔ مگر صاحبین کے نزدیک یہ استحصناع ہوگا۔ اور اگر ایک چیز بنوانے میں میعاد مقرر کی جس کے بنوانے کا تعامل جاری نہیں ہے تو یہ عقد بالاتفاق بیع سلم ہو جائے گا۔ پس معلوم ہوا کہ اگر میعاد ذکر نہ کی گئی ہو تو وہ



بالا اتفاق استصناع ہوگا۔

مختلف فیہ مسئلہ میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ استصناع اور بنوانے کا لفظ چونکہ استصناع کے واسطے حقیقت ہے۔ اسلئے اس لفظ کا مقتضی یہ ہے کہ یہ سلم نہ ہو۔ پس مقتضائے لفظ کی حفاظت کرتے ہوئے اس لفظ کو استصناع پر محمول کیا جائے گا اور میعاد کا ذکر جلدی پر محمول کیا جائے گا۔ یعنی مدت بیان کرنے سے غرض یہ ہے کہ جلدی بنا کر دیدے، اور جب مدت اس غرض سے ذکر کی جائے کہ جلدی بنا دے تو وہ بالاتفاق معتبر نہیں ہوتی ہے۔ پس جب ہم نے مدت کو اس معنی پر محمول کیا تو لفظ استصناع اپنے حقیقی معنی پر رہے گا۔ پس ثابت ہوا کہ جن چیزوں کو بنوانے میں لوگوں کا تعامل ہو اور ان کیلئے کوئی میعاد بھی ذکر کر دی گئی ہو تو وہ استصناع ہوگا سلم نہ ہو گا۔ اس کے برخلاف جن چیزوں کے بنوانے میں لوگوں کا تعامل نہ ہو اور ان کیلئے کوئی میعاد ذکر کر دی گئی ہو تو تعامل نہ ہونے کی وجہ سے یہ استصناع فاسد ہوگا اور جب استصناع فاسد ہو گیا تو میعاد کے قرینہ سے اس کو سلم صحیح پر محمول کیا جائے گا تاکہ عاقل بالغ کا تصرف بقدر امکان صحیح کیا جاسکے۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جو چیز سائی دے کر بنوائی ہے وہ دین ہے یعنی کاریگر کے ذمہ میں ثابت ہے۔ پس اس میں جس طرح استصناع کا احتمال ہے اسی طرح سلم کا بھی احتمال ہے۔ مگر استصناع کے جائز ہونے کی دلیل صرف لوگوں کا تعامل ہے اور تعامل ایک کمتر درجہ کی دلیل ہے۔ کیونکہ امام زفر اور امام شافعی کے جواز استصناع کا انکار کرنے کی وجہ سے لوگوں کے استصناع پر تعامل کرنے میں ایک طرح کا شبہ ہے اور سلم کا جواز ایسے اجماع سے ثابت ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ چنانچہ شروع باب میں گذر چکا ہے کہ سلم کا جواز آیت مدایت اور حدیث ورد خص فی السلم دونوں سے ثابت ہے۔ پس سلم جس کا جواز قطعی ہے لفظ استصناع کو اس پر محمول کرنا اولیٰ اور انسب ہے۔ واللہ اعلم بالصواب جمیل احمد عثمانی مد

## مسائل منشورہ

ترجمہ - ابواب سابق سے چھوٹے ہوئے مسائل کا بیان

تشریح سابقہ ابواب میں جن مسائل کا ذکر کرنا رہ گیا تھا صاحب ہدایہ نے ان تمام مسائل کو اس عنوان کے تحت جمع فرمایا ہے۔

کتے، چیتے، معلم یا درندوں اور غیر معلم کی بیع کا حکم۔ اقوال فقہاء

قال ويحوز بيع الكلب والفهد والسيباع المعلم وغير المعلم في ذلك سواء وعن ابي يوسف انه لا يجوز بيع الكلب العقور لانه غير منتفع به وقال الشافعي لا يجوز بيع الكلب لقوله عليه السلام ان من السحت مهر البغي وثمان الكلب ولانه نجس العين والنجاسة تشعر بهوان المحل وجواز البيع يشعر باعرازه فكان منتفيا ولنا انه عليه السلام نهى عن بيع الكلب الا كلب صيد او ماشية ولانه منتفع به حراسة واصطيادا فكان مالا فيحوز بيعه بخلاف الهوام الموزية لانه لا ينتفع بها والحدث محمول على الابتداء قلعا لهم عن الافتناء ولا نسلم نجاسة العين ولو سلم فيحرم التساؤل دون البيع

ترجمہ قدوری نے کہا کہ کتے، چیتے اور درندوں کی بیع جائز ہے۔ اس حکم میں سدھایا (سکھایا) ہوا اور سدھایا ہوا دونوں برابر ہیں۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ کتے (کائے وائے) کتے کی بیع ناجائز ہے اسلئے کہ وہ قابل انتفاع نہیں ہے اور امام شافعی نے فرمایا کہ کتے کی بیع جائز نہیں ہے۔ یونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ زانیہ کی اجرت اور کتے کی قیمت حرام ہیں۔ اور اسلئے کہ تا نجس لعین سے اور نجاست محل کے ذیل ہونے کی خبر دیتی ہے اور بیع کا جائز ہونا اس کے اعزاز کی خبر دیتا ہے۔ اس بیع مشکئی ہوں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے کتے کی بیع سے منع فرمایا ہے سوائے شکاری کتے یا حفاظت کے کتے، اور اسلئے کہ کتے نے حفاظت اور شکار کرنے کا نفع اٹھایا جاتا ہے۔ ہذا وہاں ہوگا اور اسکی بیع جائز ہوں۔ برخلاف موذی کیڑے موڑوں کے اسلئے کہ ان سے نفع نہیں اٹھایا جاتا ہے، حدیث ابتدائے اسلام پر محمول ہے تاکہ کتے پانے سے ان کو بائکلیہ جدا کیا جاسکے۔ ورنہ کتے کا نجس لعین ہونا تسیم نہیں ہے ورنہ تسیم کریا جائے تو اس کا کھانا حرام ہے نہ کہ اس کی بیع۔

تشریح شیخ ابوالحسن قدوری نے فرمایا کہ کتے، چیتے اور درندے مثلاً شیر، بھیلے وغیرہ کی بیع جائز ہے۔ صاحب قدوری کی مطلق عبارت سے ظاہر ہے کہ اس حکم میں معتم، اور غیر معلم دونوں برابر ہیں یعنی کتا، چیتا یا درندہ اگر معلم ہو تو بھی بیع جائز ہے اور اگر غیر معلم ہو تب بھی جائز ہے۔ معلم یعنی سدھائے ہوئے اور تسیم دیئے ہوئے کتے یا درندے کی ملامت یہ ہے کہ جب اس کو شکار پکڑنے کیسے چھوڑا جائے تو وہ دوڑ پڑے اور جب اس کو روکا جائے تو وہ رک جائے اور جب وہ شکار پر حملہ آور ہو تو اس کو ہلکے پکڑ کر بیٹھ جائے اس وقت اگر خیانت نہ کرے۔ حضرت امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ کلب عقور کی بیع جائز نہیں ہے۔ کلب عقور اس سٹھنے اور باؤے کتے کو کہتے ہیں جو تسیم قبول نہ کرے یعنی سدھانے کے باوجود نہ سدھائے۔ کلب عقور کی بیع کے عدم جواز پر دلیل یہ ہے کہ کلب عقور، بائکل غیر منفع ہے اور غیر منفع ہے کی بیع جائز نہیں ہوتی اسلئے کلب عقور کی بیع جائز نہ ہوں۔ اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ مطلقاً کتے کی بیع جائز نہیں ہے۔

دلیل یہ حدیث ہے عن ابی ہریرۃ ان النبی ﷺ قال ان مہر البعی و ثمن الکلب و کسب الحمام من السحت (ابن حبان زنجلی تقدیر) یعنی محبوب خلائق، ہمدار او امین و آخرین ﷺ نے فرمایا ہے کہ زانیہ کی اجرت، کتے کا ثمن اور چھپے کانے والے کی کمائی حرام ہے۔ اور صحیحین میں ابو مسعود انصاری کی حدیث یہ ہے کہ ان رسول اللہ ﷺ نہی عن ثمن الکلب و مہر البعی و حلوان الکاهن یعنی رسول خدا ﷺ نے کتے کا ثمن، زانیہ کی اجرت اور کاهن کی اجرت سے منع فرمایا ہے۔ اور صحیح مسلم میں حضرت جابر کی حدیث ہے ان النبی ﷺ زجر عن ثمن الکلب رسول اللہ ﷺ نے کتے کا ثمن سے منع فرمایا ہے۔ ان حدیث سے معلوم ہوا کہ کتے کا ثمن حرام ہے اور ثمن کا حصول بیع سے ہوتا ہے۔ پس جب ثمن حرام ہے تو اس کو حاصل کرنے کا سبب یعنی بیع بھی حرام ہوگی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ تا نجس لعین ہے یونکہ اس کا جھوٹا نجس ہے اور جھوٹا اسلئے نجس ہے کہ جب جس کی وجہ سے جھوٹا ہوتا ہے وہ گوشت سے پیدا ہوتا ہے اور کتے کا گوشت نجس اور حرام ہے۔ پس جب کتے کا گوشت نجس ہے تو معلوم ہوا کہ تا نجس لعین سے اور چونکہ نجس لعین کی بیع جائز نہیں ہوتی اسلئے کتے کی بیع ناجائز ہوگی۔ اور نجس، لعین کی بیع اسلئے ناجائز ہوتی ہے کہ نجاست کا قادمہ یہ ہے کہ وہ محل جس میں نجاست ہے ذیل و حقیر ہو اور بیع کا جائز ہونا اس بات کا مستثنیٰ ہے کہ وہ معزز اور محتہم ہے اور یہ ناممکن ہے کہ ایک

چیز حقیقہ و ذیل بھی ہو اور معزز و محترم بھی ہو پس کتے کی نجاست میں کے پیش نظر اس کی حقارت و رذلت کی وجہ سے اس کی بیع کو ناجائز قرار دیا گیا ہے۔

ہماری دلیل حدیث رسول ﷺ ہے ”انہ علیہ السلام لعن بیع الکلب الا کلب صید او ماشیہ“ یعنی رسول اللہ ﷺ نے کتے کی بیع سے منع فرمایا ہے سوائے شکاری کتے یا حفاظت کے کتے کی بیع کے۔ یعنی شکاری اور ریوڑیامکان کی حفاظت کے کتے کی بیع جائز ہے۔ مگر یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ دلیل، دعویٰ سے خاص ہے کیونکہ دعویٰ تو یہ ہے کہ مطلقاً کتے کی بیع جائز ہے اور حدیث فقط کلب صید اور کلب ماشیہ کی بیع کے جواز کا فائدہ دیتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حدیث بیان کرنے کا مقصد نصیحہ یعنی اہل مشافعی کے مذہب و باطل کرنا ہے کیونکہ وہ مطلقاً کتے کی بیع کے عدم جواز کا دعویٰ کرتے ہیں حالانکہ حدیث سے شکاری اور حفاظت کے کتے کی بیع کا جواز ثابت ہے اور دعویٰ کے اثبات یعنی مطلقاً کتے کی بیع کے جواز پر ہماری طرف سے عبد اللہ بن عمر و ابن عباسؓ کی یہ حدیث دلیل ہے کہ علیہ السلام قضی فی کلب قتله رجل باربعین درہم یعنی ایک آدمی نے ایک کتے کو مار ڈالا تو اللہ کے رسول ﷺ نے پچیس درہم کے تاوان کا فیصلہ فرمایا، اس روایت میں کتا مطلق ہے اور ہلاک کرنے پر تاوان واجب آیا ہے اور تاوان واجب نہ ہونے سے متقوم یعنی قیمتی ہونے کی دلیل ہے اور مال متقوم کی بیع جائز ہوتی ہے۔ اس لئے کتے کی بیع جائز ہوگی۔ لیکن اس پر یہ اشکال ہے کہ ہم طحویٰ نے شرح آثار میں یہ حدیث فی کلب صید کے الفاظ کے ساتھ ذکر فرمائی ہے۔ اس صورت میں شکاری کتے کا متقوم ہونا ثابت ہوگا مطلقاً کتے کا متقوم ہونا ثابت نہ ہوگا۔ بہتر جواب یہ ہے کہ حدیث بھی عن بیع الکلب الا کلب صید او ماشیہ سے تمام کتوں کی بیع کا جواز ثابت ہوتا ہے کیونکہ ہر کتا جانوروں کے ریوڑ کی حفاظت کی صلاحیت رکھتا ہے اس طور پر کہ چورا اور بھیلے وغیرہ کو دیکھ کر تمام کتے بھونکتے ہیں اور ان کا یہ بھونکنا ہی حفاظت کرنا ہے۔ پس لفظ ماشیہ کے تحت تمام کتے داخل ہو گئے۔ اور جواب یہ ہے کہ کلب صید و کلب ماشیہ کی بیع کا جواز تو حدیث سے صراحتاً اور عبارت انص سے ثابت ہے اور ان کے علاوہ دوسرے کتے ان کے ساتھ دلالت انص کے طور پر لاحق ہیں۔ اس طرح تمام کتوں کی بیع کا جائز ہونا ثابت ہو جائے گا۔

ہماری طرف سے عقلی دلیل یہ ہے کہ مطلقاً کتا قابل انتفاع ہے ان سے حفاظت کا کام بھی لیا جاتا ہے اور شکار کا کام بھی لیا جاتا ہے اور جو چیز مشفع ہے ہوتی ہے وہ مال ہوتی ہے کیونکہ مال آدمی کے علاوہ اس چیز کا نام ہے جو شرعاً آدمی کے نفع کیلئے پیدا کیا گیا ہو۔ پس معلوم ہوا کہ مطلقاً کتا مال ہے اور مال کی بیع جائز ہے۔ ہندو کتے کی بیع بھی جائز ہوگی۔ برخلاف سانپ، بچھو وغیرہ و موذی جانوروں کے۔ ان کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ حشرات الارض غیر مشفع بہا ہیں بلکہ ایک نونہ مضر اور ضرر رساں ہیں اور جو چیز ناقابل انتفاع ہو وہ مال نہیں ہوتی اور جو چیز مال نہ ہو اس کی بیع بھی جائز نہیں ہوتی۔ اس لئے حشرات الارض اور ہوام الارض کی بیع جائز نہ ہوگی۔

حضرت اہل مشافعی کی طرف سے پیش کردہ حدیث ان من السحت مہر البعی و تمن الکلب کا جواب یہ ہے کہ حدیث ابتدائے اسلام پر محمول ہے، یعنی ابتدائے اسلام میں کتے کی بیع حرام ہونے کا حکم تھا لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا ہے جیسا کہ حدیث ان السی رحمہ فی تمن کلب الصید اس پر شاہد ہے یعنی رسول اللہ ﷺ نے شکاری کتے کے تمن کی اجازت دی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ لوگ کتے پالتے تھے اور ان سے بپناہ الفت اور محبت کرتے تھے اور ان کے ذریعہ بیویوں، غریبوں و یتیموں پر بھینچتے تھے۔ رسول اکرم ﷺ نے ان کو پالنے سے منع فرمایا تو لوگوں پر یہ بہت شاق گذرا۔ پس آنحضرت ﷺ نے ان کی محبت و محبت و

لوگوں کے دلوں سے نکالنے کے لئے ان کو قتل کرنے کا امر فرمایا اور ان کی بیع سے منع فرمایا اور اُسے کہتے ہیں برتن میں منہ ڈال دیا تو اس برتن کو سات بار بکھا آئندہ بارتکب دھونے اور مانجھنے کا حکم فرمایا۔ پھر جب لوگوں کے دلوں سے ان کی محبت نکل گئی تو ان کی خرید و فروخت کو ناجائز قرار دیا گیا تھا۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا ہے کہ ابتداء میں کتے کی خرید و فروخت ممنوع تھی پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا اور کتے کی بیع کو ناجائز قرار دیا گیا۔

امام شافعی کی عقلی دلیل کا جواب دیتے ہوئے صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ کتے کا نجس العین ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ حالت اختیار میں بہہ اور وصیت کے ذریعہ کتے کا دوسرے کو مالک کرنا جائز ہے۔ حالانکہ نجس العین چیز کا مالک کرنا جائز نہیں ہوتا۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ کتے نجس العین نہیں ہے۔ اور اگر کتے کا نجس العین ہونا تسلیم کر لیا جائے تو اس کا کھانا حرام ہے، بیچنا حرام نہیں ہے۔ جیسا کہ میٹنیاں اور نہ برنجس العین ہیں۔ مگر ہمارے نزدیک ان کا بیچنا جائز ہے۔ اگرچہ امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ امام شافعی پائنی نہ پر قیاس کرتے ہیں۔ یعنی جس طرح انسان کے پانہ کی بیع جائز نہیں ہے۔ اسی طرح گوند وغیرہ کی بیع بھی جائز نہ ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ گوبر اور میٹنیاں لوگوں کے نزدیک بلا تکلیف مال منافع بہ ہیں اور مال منافع بہ کی بیع جائز ہوتی ہے۔ اسلئے گوبر اور میٹنیوں کی بیع جائز ہے۔ رہا پٹخانہ تو وہ بذات خود منافع بہ نہیں ہے اسلئے اس کی بیع بھی جائز نہ ہوگی۔ ہاں اگر پٹخانہ مٹی میں ملا دیا تو مٹی کے تابع ہو کر اس کی بیع جائز ہو جائے گی۔

### شراب اور خنزیر کی بیع کا حکم

قال ولا یجوز بیع الخمر والخنزیر لقوله عبیدہ السلام فیہ ان الدی حرم شرابہا حرم بیعہا واکل ثملہا ولانہ لیس بمال فی حقنا وقد ذکرناہ

ترجمہ... اور شراب اور سور کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے شراب کے بارے میں فرمایا ہے کہ جس نے اس کا پینا حرام کیا ہے اسی نے اس کا بیچنا اور اس کے ٹمٹم کا کھانا بھی حرام کیا ہے۔ اور اس لئے کہ یہ ہمارے حق میں ممانعت نہیں ہے اور ہم اس کو ذکر کرتے ہیں۔

تشریح... سند شراب اور سور کی بیع جائز نہیں ہے۔ شراب حرام ہونے میں اصل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے انما الخمر والمیسر والانصاف والارلام رخص من عمل الشیطان اور جس حرام اور نجس کو کہتے ہیں اور حرام چیز میں چونکہ تصرف جائز نہیں ہوتا اسلئے شراب میں بیع وغیرہ ذریعہ تصرف کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور سور حرام ہونے میں اصل یہ آیت ہے۔

حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ الْمِیْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِیْرِ

پس چونکہ سور بھی حرام ہے اور حرام چیز میں تصرف کرنا ناجائز ہے۔ اسلئے سور کی بیع بھی ناجائز ہوگی۔ شراب کی بیع حرام ہونے پر

صاحب ہدایہ کی پیش کردہ حدیث بھی شاذ ہے۔ حنا یہ کے بیان کے مطابق پوری حدیث یہ ہے

ان رجلا منی تقیف یعنی ابا عامر کان یهدی رسول اللہ ﷺ کل عام راویۃ من خمر فاہدی الیہ فی

العام الذی حرمت راویۃ کما کان یهدی فقال النبی ﷺ یا ابا عامر ان اللہ تعالیٰ قد حرم الخمر فلا



حاجة لنا بخمرک قال فخذها یا رسول اللہ ففعلها واستغن بثمانها علی حاجتک فقال له السی  
یا ابا عامر ان الذی حرّم شرّ بها حرّم بیعها واکل ثمنها -

یعنی قبیدہ ثقیف کا ایک آدمی جس کی کنیت ابو عامر ہے ہر سال رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں شراب کی ایک پکھال (پکھال  
ایک ظرف ہے جس میں شراب بھری جاتی تھی اسی کو عربی میں راویہ کہتے ہیں) ہدیہ کیا کرتے تھے۔ پس جس سال شراب حرام  
کی گئ اس سال بھی ابو عامر نے (حسب معمول) ایک پکھال شراب ہدیہ کی۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ اے ابو عامر اللہ تعالیٰ  
نے شراب حرام کر دی ہے ہذا ہم کو تمہاری شراب کی چنداں ضرورت نہیں ہے (ابو عامر کی رسوب خدا سے محبت ملاحظہ  
فرمائیے) کہنے لگے کہ اے اللہ کے رسول! اس کو لے کر فروخت کر دیجئے اور اس کے ثمن سے اپنی ضرورت پوری فرمائیے (یہ  
سن کر) اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ ابو عامر! جس ذات نے اس کا پینا حرام کیا ہے اسی ذات نے (اللہ نے) اس کا پینا اور  
اس کے ثمن کو حرام کیا ہے۔

بعض مرتبہ انسان جذبہ محبت میں اس قدر مغلوب ہو جاتا ہے کہ وہ ایثار کرتے وقت حلال و حرام کی طرف بھی متوجہ نہیں ہوتا۔  
جیسا کہ ابو عامر، حرمت خمر کی خبر کے بعد بھی مصر میں کہ اس کو قبول فرما لیجئے۔ ایک مرتبہ حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد حبیب  
صاحب نے اپنا واقعہ سنایا کہ میں ہوائی جہاز کے ذریعہ غیہ ملکی سفر پر رہا تھا۔ کھانے کے وقت ایک عورت کھانا لے کر آئی، کھانے میں  
گوشت بھی تھا۔ میں نے دریافت کیا کہ یہ گوشت کس چیز کا ہے؟ اس بیچاری نے بڑی سادہ لوق سے کہا کہ حنصور سور کا ہے۔ میں نے  
کہا کہ ہم لوگ سور کا گوشت نہیں کھاتے، وہ اصرار کے ساتھ کہنے لگی کہ اس وقت آپ کھا لیجئے دوسرے وقت دوسرا انتظام ہو جائے  
گا اور وہ اصرار کرتے کرتے میرے پیر پکڑنے لگی۔ میں نے اس سے کہا کہ یہ ہمارے مذہب میں جائز نہیں ہے ہم نہیں کھاتے، تب  
جائز وہ ناقص العقل عورت اس کو واپس لے گئی۔ یہی معاملہ ابو عامر کا ہوا۔ ابو عامر کو خیال ہوگا کہ شاید شراب کا پینا حرام یہاں ہو مگر  
خرید و فروخت حرام نہ کی گئی ہو۔ اس لئے بیچارے ابو عامر نے قبول کرنے پر اصرار کیا ہوگا۔ بہر حال اس حدیث سے شراب کی حرمت بیچ  
ثابت ہوتی ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ شراب اور سور مسلمانوں کے حق میں مال نہیں جیسا کہ باب بیع الفاسد کے آغاز میں تفصیل ملاحظہ کیے۔ اور  
جو چیز مال نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں ہوتی۔ اس لئے شراب اور سور کی بیع جائز نہیں ہے۔

### اہل ذمہ بیوع میں مسلمانوں کے حکم میں ہیں

قال واهل الدمة فی البیاعات کالمسلمین لقوله علیہ السلام فی ذلک الحدیث فاعلمہم ان لہم ما  
للمسلمین وعلیہم ما علی المسلمین ولا ینہم مکلفون محتاحون کالمسلمین قال الا فی الحمر والحزیر  
خاصة فان عقدہم علی الخمر کعقد المسلم علی العصیر وعقدہم علی الحزیر کعقد المسلم علی الشاة  
لانہا اموال فی اعتقادہم وحن امرنا بان نترکہم وما یعقدون دل علیہ قول عمر ولوہم بیعہما وحدوا  
العشر من اثمانہما

ترجمہ اور ذمی لوگ بیوع میں مسلمانوں کے مانند ہیں۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس حدیث میں فرمایا ہے کہ کفار و منافقین خبیثہ سے ہیں۔ جو مسلمانوں کے واسطے ہے وہ ان کے واسطے ہے اور جو مسلمانوں پر لازم ہے وہ ان پر لازم ہوگا۔ اور اسلئے کہ ذمی لوگ مسلمانوں کی طرح مکلف محتاج ہیں مگر حق میں کر شراب اور سور میں۔ اسلئے کہ ان کا شراب پر عقد کرنا ایسا ہے جیسے مسلمانوں کا شیرہ انگور پر عقد کرنا اور ان کا سور پر عقد کرنا ایسا ہے جیسے مسلمانوں کا بکری پر عقد کرنا کیونکہ ذمیوں کے اعتقاد میں شراب اور سور مال ہیں اور ہم و حکماء یہ کہتا ہیں کہ ہم ذمیوں کو اور ان کے معتقدات کو چھوڑ دیں۔ اسی پر حضرت عمر کا قول استرتا ہے۔ ذمیوں کو شراب اور سور کی بیع کرنے اور ان سے تم سے بے اثر لے لو۔

تشریح ذمی وہ کافر کہلاتا ہے جو اسلام میں مسلمانوں کے ماتحت رہا۔ حزیہ وغیرہ کہتا ہے۔ صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ ذمی لوگ خرید و فروخت اور دیگر معاملات میں مسلمانوں کے مانند ہیں۔ یعنی جو چیزیں مسلمانوں سے حلال ہیں وہ ان سے بھی حلال ہوں گی اور جو چیزیں مسلمانوں سے حرام ہیں وہ ان سے بھی حرام ہیں۔ مثلاً سود، حیوان کی بیع حیوان کے عوض اور ایک درہم کی بیع دوسرے درہم کے عوض نقد اور ادھر وغیرہ وغیرہ مسلمانوں سے حرام ہیں، لہذا ذمیوں سے بھی حرام ہوں گی۔ اس کی دلیل حدیث معاف ہے یعنی جب سردار دو عالم ﷺ نے حضرت ذکوان بن کاؤر زیناؓ کو بھیجا اور ان کو بہت سی مدائیتیں فرمائیں تو ان میں ایک مدایت یہ تھی کہ ذکوان کے کفار کو آگاہ کر دینا کہ ان کے واسطے وہی چیز حلال ہے جو مسلمانوں کے واسطے حلال ہے اور ان پر وہی چیز حرام ہے جو مسلمانوں پر حرام ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ذمی لوگ مسلمانوں کی طرح معاملات کے مکلف بھی ہیں اور اپنی جانوں کو باقی رکھنے میں مسلمانوں کی طرح کھانے، پینے، کپڑے اور مکان کے بھی محتاج ہیں اور یہ چیزیں ظاہر ہے اسباب کا ارتکاب کرنے سے حاصل ہوں گی اور ان اسباب میں سے ایک سبب بیع بھی ہے۔ اسلئے ان کے حق میں بیع اسی طرح مشروع ہوگی۔ جیسے مسلمانوں کے حق میں مشروع ہے۔ ہاں اوچیزوں کا استثناء ہے:

۱۔ شراب ، ۲۔ سور

یعنی یہ دو چیزیں خاص طور پر ذمیوں سے سنے حلال ہیں اور ان کی خرید و فروخت بھی حلال ہے بین مسلمانوں سے حلال نہیں ہیں۔ بنا پر شراب پر ان کا عقد کرنا ایسا ہے جیسے مسلمان کا شیرہ انگور پر عقد کرنا اور سور پر ان کا عقد کرنا ایسا ہے جیسے بکری پر مسلمان کا عقد کرنا۔

دلیل یہ ہے کہ عقد ان کے تحت شراب اور سور ان کے اعتقاد میں مال متقوم ہیں اور رسول اکرم ﷺ نے ہم و اس بات کا حکم دیا ہے کہ ہم ذمیوں کو ان کے اعتقاد پر چھوڑ دیں۔ پس ذمیوں کو ان کے اعتقاد پر چھوڑنے کا امر کیا گیا ہے اور ان کے اعتقاد میں شراب اور سور مال متقوم ہیں اور مال متقوم کی خرید و فروخت چھوڑ دیں اسلئے ذمیوں سے شراب اور سور کی خرید و فروخت بھی جائز ہوئی۔ اسی پر ذوق الشہم عمر بن خطاب کا قول استرتا ہے سوید بن غنہ کہتے ہیں کہ خدیجہ امین عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ تشریف لے گئے اپنے مال کو جمع فرما کر کہا کہ

يٰ هَوْلَاء اِنَّه ليلعني انكم تحدون في الحزبة الدينة والحريرو والحمير فقال لائل "احر" ايهم يفعلون



ضامن نے من الثمن کا غلط نہیں کہا تو ایک ہزار روپیہ کے عوض بیع جائز ہو جائے گی اور ضامن پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ ان دونوں صورتوں کے درمیان وجہ فرق وہ قاعدہ کلیہ ہے جو سابق میں گذر چکا ہے کہ ہمارے نزدیک ثمن پر زیادتی کرنا اور بیع پر زیادتی کرنا جواز ہے اور یہ زیادتی اصل عقد کے ساتھ لاحق ہو جاتی ہے یعنی ثمن میں زیادتی کرے یا بیع میں زیادتی کرے، مشتری زیادتی کرے یا بائع زیادتی کرے۔ یہ کوئی تیسرا آدمی زیادتی کرے۔ سب جائز ہے۔ اور یہ زیادتی ایسی سمجھی جاتی ہے جو اصل عقد اسی پر واقع ہوا ہے اگرچہ امام زفر اور ماہ شافعی کے نزدیک یہ زیادتی اصل عقد کے ساتھ لاحق نہیں کی جاتی ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ثمن یا بیع میں زیادتی کرنا عقد و ایک وصف مشروع سے دوسرے وصف مشروع کی طرف متغیر کرنا ہوتا ہے۔  
یونکہ عقد کے تین اوصاف ہیں

عدل یعنی ثمن بیع کی قیمت کے برابر ہو۔

خاسر یعنی ثمن بیع کی قیمت سے کم ہو۔

رانح یعنی ثمن بیع کی قیمت سے زائد ہو۔

اور عقد ان تینوں اوصاف کے ساتھ مشروع ہے۔ پس اگر مشتری نے کوئی چیز ایک سو روپیہ میں خریدی حالانکہ بائع کو اس میں خسارہ ہے تو یہ عقد خاسر ہوا، مگر جب مشتری نے ثمن میں زیادتی کی تو یہ عقد عدل ہوگا یا رانح ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ زیادتی کرنے سے عقد ایک مشروع وصف سے دوسرے مشروع وصف کی طرح متغیر ہو جاتا ہے اور اس طرح کا تغیر چونکہ جائز ہے اسلئے ثمن یا بیع کی زیادتی کو اصل عقد کے ساتھ لاحق کرنا بھی جائز ہوگا۔ لیکن یہاں یہ سوال ہے کہ مسئلہ مذکورہ میں بائع سینے پانچ سو روپیہ کی زیادتی اجنبی کی طرف سے صحیح نہ ہونی چاہئے تھی۔ اسلئے بھی اجنبی ان پانچ سو روپیہ کے عوض بائع سے کچھ حاصل نہیں کرتا بلکہ جو کچھ حاصل ہوا مشتری کو حاصل ہوا اس اجنبی کو کچھ حاصل نہیں ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ زیادتی کرنے والے سینے کی فائدہ حاصل ہونا شرط نہیں ہے۔ مثلاً مشتری نے ثمن میں کچھ اضافہ کیا حالانکہ بغیر زیادتی کے ثمن بیع کی قیمت کے برابر تھا تو مشتری نے اس زیادتی کے عوض بائع سے کوئی چیز حاصل نہیں کی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ زیادتی کرنے والے سینے زیادتی کے عوض کسی چیز کا حاصل کرنا شرط نہیں ہے اور جب زیادتی کے عوض کسی چیز کا حاصل کرنا شرط نہیں ہے تو اجنبی آدمی پر پانچ سو روپیہ کی زیادتی کی شرط لگانا بھی صحیح ہوگا۔ اور یہ ایسا ہے جیسے بدل خلع یونکہ عورت کو بدل خلع کے عوض کوئی چیز حاصل نہیں ہوتی ہے۔ اور عورت کے علاوہ اجنبی پر بدل خلع کی شرط لگانا جائز ہے۔ پس اسی طرح غیر مشتری پر ضمان کی شرط لگانا بھی جائز ہوگا۔ ہاں زیادتی کی شرط یہ ہے کہ تسمیہ اور صورتہ مقابہ ہو۔ تسمیہ مقابہ تو یہ ہے کہ زیادتی کرنے والا من الثمن کا تلفظ اور تکلف کرے اور صورتہ مقابہ یہ ہے کہ جو زیادتی ذکر کی گئی وہ بیع کے مقابلہ میں ہو۔ پس جب اجنبی یعنی ثمن کے اندر زیادتی کرنے والے نے فقط من الثمن کہا تو زیادتی کی شرط یعنی مقابلہ پایا گیا اور جب زیادتی کی شرط پائی گئی تو زیادتی کرنا بھی صحیح ہوگا۔ اور اگر فقط من الثمن نہیں کہا تو شرط نہیں پائی گئی اور جب شرط نہیں پائی گئی تو زیادتی کرنا بھی صحیح نہ ہوا تو یہ زیادتی ضامن پر واجب بھی نہ ہوئی۔



باندی خریدی اور قبضہ نہیں کیا اور اس کا نکاح کر دیا اس کے شوہر نے وطی کی تو نکاح جائز ہے

قال ومن اشترى جارية ولم يقبضها حتى روجها فوطيها الزوج فالنكاح حائر لوجود سبب الولاية وهو الملك في الرقبة على الكمال وعليه المهر وهذا قص لا وطى الزوج حصل بتسليط من جهته فصار فعله كفعله وان لم يظاها فليس بقبض والقياس ان يصير قابضا لانه تعيب حكمي فيعتبر بالتعيب الحقيقي وجه الاستحسان ان في الحقيقي استيلاء على المحل وبه يصير قابضا ولا كذلك الحكمي فافترقا

ترجمہ اور اگر کسی نے باندی خریدی اور اس پر قبضہ نہیں کیا یہاں تک کہ اس کا نکاح کر دیا اور شوہر نے اس سے وطی کر لی تو یہ نکاح جائز ہے کیونکہ ولایت کا سبب یعنی پورے طور پر رقبہ کا مالک ہونا پایا گیا اور شوہر پر مہر لازم ہوگا اور یہ نکاح کرنا اور شوہر کا وطی کرنا قبضہ ہے۔ اسلئے کہ شوہر کا وطی کرنا مشتری کی طرف سے قدرت دینے سے حاصل ہوا ہے۔ پس شوہر کا فعل ایسا ہے جیسے مشتری کا فعل اور اگر شوہر نے اس سے وطی نہ کی ہو تو فقط نکاح کرنا قبضہ نہ ہوگا۔ اور قیاس یہ ہے کہ (محض نکاح کرنے سے) مشتری کا فعل بوجہ ہے۔ کیونکہ نکاح کرنا حکماً عیب دار کرنا ہے اسلئے کہ حقیقی عیب دار کرنے پر قیاس کیا جائے گا اور وجہ استحسان یہ ہے کہ حقیقی عیب دار کرنے میں مل پر عیب ہوتا ہے اور اسی سے قیاس بوجہ عیب دار کرنا ایسا نہیں ہے لہذا دونوں میں فرق ہو گیا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک باندی خریدی لیکن باندی پر قبضہ نہیں کیا اور قبضہ کرنے سے پہلے ہی مشتری نے اس باندی کا ایک مرد سے نکاح کر دیا اور شوہر نے اس سے وطی کر لی تو یہ نکاح جائز ہے اور شوہر پر مہر لازم ہے اور شوہر کا وطی کرنا باندی اور مشتری کا قبضہ کرنا شمار ہوگا۔ مگر امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک شوہر کا وطی کرنا مشتری کا قبضہ کرنا شمار نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے جواز نکاح کی دلیل یہ ہے کہ باندی کے نکاح کی ولایت کا سبب مولیٰ کیلئے باندی پر ملک رقبہ کا حاصل ہونا ہے اور یہاں نفس بیع کی وجہ سے مشتری باندی کا مالک ہو گیا ہے۔ پس جب مشتری عقد بیع سے باندی کا مالک ہو گیا تو اس کو اس کے نکاح کرنے کی ولایت بھی حاصل ہوئی ہے اور جب مشتری کو باندی کے نکاح کی ولایت حاصل ہے تو اس کا کیا ہوا نکاح بھی درست اور جائز ہوگا۔ اس موقع پر علامہ ابن الہمام نے ایک اعتراض اور اس کا جواب تحریر کیا ہے، آپ کی معلومات میں اضافہ کے پیش نظر ذیل قیاس کیا جاتا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ باندی پر قبضہ کرنے سے پہلے مشتری نے اس باندی کا نکاح کرنا تو جائز ہے مگر اس کو بیچنا جائز نہیں ہے، ایسا کیوں ہے؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ غرر اور دھوکہ سے بیع تو فاسد ہو جاتی ہے لیکن نکاح فاسد نہیں ہوتا۔ اسلئے مشتری کا بیچنا تو جائز نہ ہوگا مگر نکاح جائز ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ صحت بیع کیلئے بیع سپرد کرنے پر قادر ہونا شرط ہے اور یہ قدرت حاصل ہوتی ہے قبضہ کے بعد اس لئے قبضہ سے پہلے قدرت علی التسلیم کے نہ پائے جانے کی وجہ سے بیع درست نہ ہوگی۔ اور صحت نکاح کیلئے چونکہ قدرت علی التسلیم شرط نہیں ہے اسلئے قبضہ سے پہلے نکاح درست ہو جائے گا اور شوہر کے وطی کرنے سے مشتری کا قبضہ اسلئے ثابت ہو جائے گا کہ شوہر کا وطی کرنے پر

قدرت مشتہی کی جانب سے حاصل ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر مشتہی اس باندی کا نکاح کرتا تو شاہ کو اس سے وٹھی کرنے کی اجازت نہ ہوتی۔ پس معلوم ہوا کہ شاہ کو وٹھی کرنے پر قدرت مشتہی کی طرف سے حاصل ہوتی ہے اور شاہ کو وٹھی کرنے پر قدرت مشتہی کی طرف سے حاصل ہوتی ہے تو شاہ کا فعل یہی ہوتا ہے کہ وہ مشتہی کے فعل کے موافق ہے اور مشتہی کی خود وٹھی کرتا تو قبضہ ہو جاتا۔ پس شاہ کو وٹھی کی تو بھی مشتہی کا قبضہ ہو جائے گا۔ اور اگر شاہ نے باندی کے ساتھ وٹھی نہ کی ہو تو محض نکاح کرنے سے مشتہی کا قبضہ ثابت نہ ہوگا۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مشتہی محض نکاح کرنے سے باندی پر قبضہ کرنے والا ہو جائے گا۔ یہی ایک روایت امام ابو البرکات سے ہے۔ اگر نکاح کے بعد باندی ہلاک ہو گئی تو وہ مشتری کے مال سے ہلاک ہو گئی۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ باندی کا کسی مرد سے نکاح ہونا باندی کو حرام عیب دار کر دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے باندی خریدی اور پھر معلوم ہوا کہ وہ باندی شاہ کی شدت سے تو مشتہی کو حرام عیب دار کر دیتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ نکاح عیب حکمی ہے۔ پس اس عیب حکمی کو حقیقی پر قیاس کیا جائے گا۔ اور بائع کے پاس بیع کو مشتری نے اگر حقیقتاً عیب دار کر دیا ہو مثلاً باندی کی آنکھ چھوڑ دی ہو یا ہاتھ کاٹ دیا ہو تو قبضہ ہو جاتا ہے۔ پس اسی طرح حکماً عیب دار کرنے کی صورت میں بھی قبضہ ہو جائے گا اور وجہ استحسان یہ ہے کہ حقیقی عیب دار کرنے میں مکمل پر غلبہ ہوتا ہے یعنی جس محل کو عیب دار کر دیا اس پر قبضہ ہو پالیا جائے مثلاً ایک باندی خرید کر اس کی آنکھ چھوڑ دی یا ہاتھ کاٹ دیا تو مشتہی کے اس فعل کے باندی کے ساتھ متصل ہونے کی وجہ سے مشتری کا باندی پر غلبہ ثابت ہو گیا ہے اور اس طرح کے غلبہ سے چونکہ مشتہی کا قبضہ ثابت ہو جاتا ہے اس لئے باندی کو حقیقی عیب دار کرنے سے مشتہی کا قبضہ ہو جائے گا اور یہ بات حکماً عیب دار کرنے میں پیدا نہیں ہوتی۔ عیب حکمی سے صرف اتنا ہوتا ہے کہ بیع یعنی باندی کی طرف لوگوں کی رغبت کم ہو جاتی ہے اور اس کی وجہ سے ثمن کم ہو جاتا ہے۔ مکمل یعنی باندی پر غلبہ ثابت نہیں ہوتا اور جب یہ بات ہے تو عیب حقیقی اور عیب حکمی کے درمیان بہت بڑا فرق ہو گیا ہے اور فرق کے ہوتے ہوئے چونکہ قیاس کرنا جائز نہیں ہے اس لئے عیب حکمی کو عیب حقیقی پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

غلام خرید کر غائب ہو گیا اور غلام بائع کے قبضہ میں ہے اور بائع نے بیع پر گواہ کر دیئے اگر

غیبت معروفہ ہو تو اس کے دین میں نہ بیچا جائے

قال ومن استری عبدا فعاب والعبد في يد الناع واقام البائع اليه انه باعه اياه فان كانت غيبته معروفة لم ينع في ديس البائع لانه يمكن اتصال الناع الى حقه بدون البيع وفيه ابطال حق المشتري وان لم يدركه من هو بيع العبد واولى التمس لان ملك المشتري ظهر باقراره فيظهر على الوجه الذي اقر به مشعولا بحقه وادان تعدر استيفاء من المشتري يبيعه القاصي فيه كالراهن ادا مات والمشتري ادا مات مفلسا والمبيع لم يقص بحال ما بعد القبض لان حقه لم يبق متعلقا به ثم ان فضل شيء يسسك للمشتري لانه بدل حقه وان نقص بيع هو ايضا

ترجمہ ۱۔ اگر کسی نے غلام خرید کر غائب ہو گیا اور غلام بائع کے قبضہ میں ہے اور بائع نے بیع پر گواہ کر دیئے اگر غیبت معروفہ ہو تو اس کے دین میں نہ بیچا جائے گا۔ کیونکہ بائع کا اپنے حق تک پہنچنا بغیر فروخت لینے

ممکن ہے اور فروخت کرنے میں مشتری کے حق کو باطل کرنا ہے اور اگر یہ معلوم نہیں کہ مشتری کہاں ہے تو غلام فروخت کیا جائے اور بائع کا ثمن ادا کیا جائے اسلئے کہ مشتری کا مالک ہونا بائع کے اقرار سے ظاہر ہوا ہے تو جس طور پر اس نے اقرار کیا ہے یعنی اپنے حق کے ساتھ مشغول کر کے اسی طور پر ظاہر ہوگا اور جب مشتری سے بائع کے حق کا وصول ہوتا معتذر ہو گیا تو قاضی غلام کو اس حق میں فروخت کر دے گا جیسے راجن جب مر گیا ہو اور مشتری جب مفلس ہو کر مر گیا ہو۔ حالانکہ بیع پر قبضہ نہیں کیا گیا ہے۔ برخلاف بعد القبض کے۔ اسلئے کہ بائع کا حق بیع کے ساتھ متعلق نہیں رہا پھر اگر کچھ بچ گیا ہو تو اس کو مشتری کیلئے روک لیا جائے گا۔ کیونکہ وہ مشتری کے حق کا عوض ہے۔ اور اگر کم پڑ گیا تو مشتری کا پیچھا کیا جائے گا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک غلام خریدا، پھر مشتری، بیع یعنی غلام پر قبضہ کرنے سے پہلے غائب ہو گیا اور ابھی تک مشتری نے ثمن بھی ادا نہیں کیا ہے۔ ایسی صورت میں اگر بائع، قاضی سے یہ درخواست کرے کہ مذکورہ غلام بیچ کر میرا ثمن ادا کیا جائے، تو قاضی بائع کے دعویٰ کی طرف متوجہ نہیں ہوگا۔ ہاں اگر بائع نے اس بات پر گواہ پیش کر دیئے کہ میں نے فداں آدمی جو غائب ہے اس کو اپنا غلام فروخت کیا تھا مگر اس نے نہ ثمن ادا کیا اور نہ بیع پر قبضہ کیا تو اس کی دو صورتیں ہیں مشتری کی غیبت معلوم ہوگی یا معلوم نہ ہوگی۔ یعنی یا تو یہ معلوم ہوگا کہ مشتری کہاں ہے اور یا یہ معلوم نہ ہوگا۔ اگر مشتری کا ٹھکانا معلوم ہے تو بائع کا دین ادا کرنے کیلئے اس غلام کو فروخت نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس صورت میں بغیر غلام فروخت کئے بائع اپنا حق وصول کر سکتا ہے بایں طور کہ مشتری جہاں موجود ہے وہاں جا کر اس سے اپنا ثمن وصول کر لے اور غلام بیچنے میں مشتری کا حق باطل ہو جائے گا اور کسی کے حق کو باطل کرنا بھی درست نہیں ہے پس جب غلام فروخت کرنے میں مشتری کے حق کو باطل کرنا لازم آتا ہے اور بغیر فروخت کیئے بائع اپنا حق وصول کر سکتا ہے تو بائع کا دین ثمن ادا کرنے کیلئے غلام کو فروخت نہیں کیا جائے گا اور اگر مشتری کا ٹھکانا معلوم نہ ہو کہ کہاں ہے تو ایسی صورت میں مذکورہ غلام فروخت کر کے بائع کا ثمن ادا کر دیا جائے۔ کیونکہ بائع کے اقرار سے ظاہر ہو گیا کہ مشتری اس غلام کا مالک ہے۔ پس جس طور پر اس نے اقرار کیا ہے۔ اسی طور پر مشتری کی ملک ظاہر ہوگی۔ اور بائع کا اقرار اس طور پر ہے کہ یہ غلام میرے حق کے ساتھ مشغول ہے یعنی مشتری، خریدنے کی وجہ سے غلام کا مالک ہو گیا مگر اب تک اس کا ثمن ادا نہیں کیا ہے پس چونکہ غلام بائع کے قبضے میں ہے اور ثمن، مقبوضہ کے سلسلے میں قبض کا ہی قول معتبر ہوتا ہے اس لئے اس نے اقرار کیا ہے اسی طرح معتبر ہوگا۔ اور بائع کا اقرار اس طرح ہے کہ مشتری غلام کا تو مالک ہے مگر اس کا ثمن اس کے ذمہ واجب ہے۔ مگر مشتری کا ٹھکانا معلوم نہ ہونے کی وجہ سے اس سے ثمن وصول کرنا چونکہ معتذر ہو کر ناممکن ہے اس لئے قاضی کو یہ اختیار دیا گیا کہ وہ اس غلام کو فروخت کر کے بائع کا ثمن ادا کرے جیسے اگر راجن مر گیا تو مرتبہ شکی مر ہونے کا زیادہ شمار ہے یعنی راجن کے مرجانے کے بعد اگر مرتبہ کے لئے اپنا دین وصول کرنا معتذر ہو جائے تو شکی مرتبہ نہ فروخت کرے مرتبہ کا دین ادا کیا جائے گا اور جیسے اگر مشتری بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے مفلس ہو کر مر گیا تو بائع کا ثمن ادا کرنے کے لئے بیع کو فروخت کر دیا جاتا ہے اسی طرح مشتری کے ایسے طور غائب ہونے کی صورت میں کہ اس کا ٹھکانا معلوم نہ ہو قاضی کو یہ حق دیا گیا ہے کہ وہ غلام بیچ کر بائع کا ثمن ادا کرے اور اگر مشتری بیع پر قبضہ کرنے کے بعد اس طرح غائب ہوا کہ اس کا پتہ معلوم نہیں ہے تو بائع کے گواہ قبول نہیں ہوں گے اور اس کے دعویٰ پر غلام فروخت نہیں کیا جائے گا کیونکہ بائع کا حق غلام کے ساتھ متعلق نہیں رہا بلکہ مشتری کے ذمے میں دین ہو گیا ہے پس بائع کی طرف سے مشتری پر پینہ دین ثابت کرنے کے لئے ہوگا۔ حالانکہ مشتری غائب ہے اور

ہمارے نزدیک غائب پر دین ثابت کرنے کے لئے بیئہ قبول نہیں کیا جاتا۔ اس لئے اس صورت میں بائع کا بیئہ قبول نہ ہوگا۔ اور اس کا دین ادا کرنے کے لئے غلام فروخت نہیں کیا جائے گا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جس صورت میں قاضی کو بائع کا ثمن ادا کرنے کے لئے غلام فروخت کرنے کا اختیار دیا گیا ہے اس صورت میں اگر قاضی نے غلام فروخت کر کے بائع کا ثمن ادا کر دیا اور ثمن ادا کرنے کے بعد کچھ بیچ گیا مثلاً بائع کا ثمن ایک ہزار روپیہ تھا اور قاضی نے غلام بارہ سو روپیہ میں فروخت کیا تو بائع کا ثمن ادا کرنے کے بعد دو سو روپیہ باقی رہے تو یہ دو سو روپیہ مشتری کے لئے محفوظ کر لئے جائیں گے اور واپس آنے پر اس کو دیدیئے جائیں گے، کیونکہ یہ فضل رقم مشتری ہی کے حق یعنی غلام کا بدلہ ہے اور اگر غلام کا ثمن بائع کے حق سے کم پڑ گیا مثلاً بائع کا حق ایک ہزار روپیہ تھا اور قاضی نے غلام فروخت کیا تو تھوڑے دو سو روپیہ بائع مشتری سے اس وقت وصول کرے گا جب بائع مشتری کو پانے میں کامیاب ہو جائے گا

فوائد مذکورہ مسئلے میں چند اعتراضات اور ان کے جوابات عنایہ کے حوالے سے پیش خدمت ہیں

پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ بائع نے مشتری پر جو بیئہ قائم کیا ہے مشتری کے غائب ہونے کی وجہ سے یہ اقامت بیئہ علی غائب سے اور اقامت بیئہ علی الغائب ناجائز ہے کیونکہ بیئہ مدعی علیہ کے انکار کی صورت میں قائم کیا جاتا ہے اور یہاں مدعی علیہ یعنی مشتری غائب ہے اور غائب کی طرف سے انکار مجہول ہے، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ انکار کر دے اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ انکار نہ کرے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جب قاضی کے لئے قبضے سے پہلے بیع یعنی غلام بیچنا جائز ہے تو گویا قبضہ سے پہلے بیع میں تصرف کرنا جائز ہو حالانکہ پہلے گزر چکا ہے کہ قبضہ سے پہلے بیع میں تصرف کرنا باطل ہے۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ قاضی کا غلام بیچنے کا فیصلہ کرنا غائب یعنی مشتری کے خلاف اس کی ملک کے زائل ہونے کا فیصلہ کرنا ہے یعنی یہ فیصلہ کرنا کئے غلام سے مشتری کی ملک زائل ہوگئی ہے حالانکہ غائب کے خلاف اس کی ملک زائل ہونے کا فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے اور اس قضیہ علی الغائب کے ناجائز ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے، خود مشتری نے بیع یعنی غلام پر قبضہ کیا ہو یا قبضہ نہ کیا ہو حالانکہ آپ نے فرق کیا ہے پس ان دونوں کے درمیان فرق کرنا تحکم یعنی دعویٰ بآدلیل ہے۔

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے بائع کا بیئہ پیش کرنا اپنے اوپر سے تہمت اور کرنے کے لئے ہے نہ کہ قاضی کے فیصلہ دینے کے لئے، قاضی تو بائع یعنی قبض کے اقرار کرنے پر فیصلہ کرتا ہے اور اس میں مدعی علیہ کے انکار کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ پس یہ اقامت بیئہ علی الغائب نہ ہلائے گی۔ اور جب اقامت بیئہ علی الغائب نہیں ہو تو ناجائز بھی نہ ہوگا بلکہ جائز ہوگا۔

دوسرے اعتراض کا ایک جواب تو یہ ہے کہ بعض مشائخ نے کہا کہ قاضی ایک آدمی کو مقرر کر دے گا تا کہ وہ مشتری کے لئے اس غلام پر قبضہ کر کے پھر اس کو فروخت کر دے کیونکہ قاضی کی بیع مشتری کی بیع کے مانند ہے۔ پس جس طرح مشتری، قبضہ کر کے اس کو بیچنے کا مجاز تھا اسی طرح قاضی بھی مجاز ہوگا۔ اور جب مذکورہ غلام قبضہ کے بعد بیچ گیا تو قبل القبض بیچنا اور تصرف کرنا لازم نہ آیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں قاضی کے غلام کو فروخت کرنے سے بیع مقصود نہیں ہے بلکہ بائع کے حق کو نہ مرنے کیلئے بائع پر نظر شفقت کرنا ہے، اور یہ بات دوسری ہے کہ بیع ضمان حاصل ہو جاتی ہے اور بار بار ایسا ہوتا ہے کہ یک چیز تو ضمان ثابت ہو جاتی ہے مگر قصداً



ثابت نہیں ہوتی۔ پس اسی طرح یہاں بھی بیع قبل القبض اگرچہ ضامن ثابت ہو جاتی ہے مگر قصد اثبات نہیں ہوتی۔

تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ قاضی کا غلام کو فروخت کرنے کا فیصلہ کرنا قضا علی الغائب نہیں ہے بلکہ وہ قضا علی ایضاً ہے، یعنی قاضی نے بائع (حاضر) کے اس چیز کے اقرار کے بارے میں فیصلہ دیا ہے جو اس کے قبضہ میں ہے۔ اور یہ اقرار کی وجہ سے قضا علی ایضاً اسی وقت ہوگا جب کہ مشتری نے بیع یعنی غلام پر قبضہ نہ کیا ہو۔ مگر جب مشتری نے قبضہ کر لیا تو یہ بائع کے اقرار کی وجہ سے مقبوضہ چیز کے بارے میں قضا علی الحاضر نہ ہوگا۔ پس اس تقریر سے واضح ہو گیا کہ مشتری کے بیع پر قبضہ کرنے اور قبضہ نہ کرنے کی صورتوں میں بہت بڑا فرق ہے اور جب فرق ہے تو فرق کا دعویٰ کرنا حکم یعنی دعویٰ باطل بھی نہ ہوگا۔ (احقرائے جمیل احمد علی منہ)

مشتری دو آدمی ہوں ان میں سے ایک غائب ہو گیا تو حاضر کل ثمن ادا کرے اور اس غلام پر قبضہ کر لے، دوسرا آجائے تو اس کا حصہ ثمن لیکر لوٹا دے

فان كان المشتري اثنين فغاب احدهما فللحاضر ان يدفع الثمن كله ويقبضه واذا حضر الآخر ياخذ نصيبه حتى ينقد شريكه الثمن وهو قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف اذا دفع الحاضر الثمن كله لم يقبض الا نصيبه وكان متطوعا بما ادى عن صاحبه لانه قضى دين غيره بعير امره فلا يرجع عليه وهو اجنبى عن نصيب صاحبه فلا يقبضه ولهما انه مضطر فيه لانه لا يمكنه الانتفاع بنصيبه الا باداء جميع الثمن لان البيع صفقة واحدة وله حق الحبس ما بقى شيء منه والمضطر يرجع كمعير الرهن واذا كان له ان يرجع عليه كان له الحبس عنه الى ان يستوفى حقه كالوكيل بالشراء اذا قضى الثمن من مال نفسه

ترجمہ پس اگر مشتری دو آدمی ہوں پھر ان دونوں میں سے ایک غائب ہو گیا تو حاضر کو اختیار ہے کہ وہ پورا ثمن دیکر غلام پر قبضہ کرے اور جب دوسرا حاضر ہوا تو وہ اپنا حصہ نہیں لے گا، یہاں تک کہ اپنے شریک کو اپنے حصہ ثمن ادا کرے۔ اور یہ ابو حنیفہ اور امام محمد کا قول ہے۔ اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ جب حاضر نے پورا ثمن ادا کر دیا تو وہ فقط اپنے حصہ پر قبضہ کر سکتا ہے۔ اور جو کچھ اپنے ساتھی کی طرف سے ادا کیا ہے اس میں احسان کرنے والے ہوگا۔ کیونکہ اس نے دوسرے کا قرضہ بغیر اس کے حکم سے ادا کیا ہے اس لئے وہ اس سے واپس نہیں لے سکتا۔ اور چونکہ وہ اپنے ساتھی کے حصہ سے اجنبی ہے اس لئے اس کے حصہ پر قبضہ بھی نہیں کر سکتا ہے اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ شریک حاضر پورا ثمن دینے میں مجبور اور اچار ہے کیونکہ اس کے لئے اپنے حصے سے نفع اٹھانا ممکن نہیں ہے۔ مگر پورا ثمن ادا کر کے اس لئے کہ بیع صفحہ واحدہ ہے اور جب تک ثمن میں سے کچھ باقی ہو بائع کو بیع روکنے کا حق حاصل ہے اور مضطر اور مجبور واپس لے سکتا ہے جیسے رہن کو عریضہ دینے والا اور جب شریک حاضر غائب سے اس کا حصہ واپس لے سکتا ہے تو اس کو غائب سے بیع روکنے کا بھی حق ہے یہاں تک کہ شریک حاضر اپنا پورا حق وصول کر لے جیسے وکیل بالشراء جب اپنے مال سے ثمن ادا کر دے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر دو آدمیوں نے مل کر ایک غلام خریدا اور پھر ان دونوں میں سے ایک مشتری ثمن ادا کرنے سے پہلے غائب ہو گیا تو شریک حاضر اپنے حصہ پر قبضہ کا مالک اسی وقت ہوگا جب پورا ثمن ادا کر دے۔ پس اگر شریک حاضر نے پورا ثمن ادا کر دیا تو طرفین اور ابو یوسف کے درمیان چند باتوں میں اختلاف ہے:-

۱۔ بائع کو شریک غائب کا پورا حصہ قبول کرنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ طرفین کے نزدیک شریک غائب کا حصہ ثمن قبول کرنے پر بائع کو مجبور کیا جاسکتا ہے۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ اگر بائع نے شریک غائب کا حصہ ثمن قبول کر لیا تو کیا بائع کو اس بات پر مجبور کیا جاسکتا ہے کہ وہ شریک حاضر و غائب کا حصہ بیع پر کرے یا اس پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے۔ طرفین کے نزدیک تو مجبور کیا جاسکتا ہے لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ بلکہ شریک حاضر صرف اپنے حصہ پر قبضہ کرے گا اور اپنے حصہ پر قبضہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ شریک حاضر اپنی باقی کے دن اس غلام سے خدمت لے گا اور شریک غائب کی باری کے دن خدمت نہیں لے گا۔

۳۔ اگر شریک حاضر نے غلام پر قبضہ کر لیا اور پورا ثمن ادا کر دیا تو کیا شریک حاضر کو شریک غائب سے ادا کیے ہوئے نصف ثمن واپس لینے کا اختیار ہے یا نہیں؟ امام ابو یوسف کے نزدیک شریک حاضر کو یہ اختیار نہیں ہے اور طرفین کے نزدیک اس کو یہ اختیار حاصل ہے۔ بد شریک حاضر کو یہ بھی اختیار ہے کہ جب تک شریک غائب اپنا حصہ ثمن ادا نہ کرے تو وہ اس کا حصہ بیع اپنے پاس رکھے حتیٰ کہ شریک غائب جب اپنا حصہ ثمن ادا کر دے گا تو شریک حاضر اس کو اس کا حصہ بیع سپرد کر دے گا۔

امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ شریک حاضر نے شریک غائب کا قرضہ یعنی ثمن ادا کرنے میں متبرع اور احسان کرنے والا ہوا۔ اور تبرع کرنے والے کو تبرع کرنے کے بعد رجوع کا اختیار نہیں ہوتا۔ اسلئے شریک حاضر کو شریک غائب سے نصف ثمن واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا۔ اور جب شریک حاضر کو نصف ثمن واپس لینے کا اختیار نہیں ہے تو شریک حاضر کو شریک غائب کے حصہ بیع پر قبضہ کرنے کا اختیار بھی نہ ہوگا۔ کیونکہ شریک حاضر اپنے شریک غائب کے حصہ کے سلسلہ میں اجنبی ہے اور کسی بھی اجنبی کو دوسرے کے حصہ پر قبضہ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اور جب شریک حاضر، شریک غائب کے حصہ بیع پر قبضہ کرنے کا مجاہد نہیں ہے تو بائع کو شریک غائب کا حصہ بیع سپرد کرنے پر کیسے مجبور کیا جاسکتا ہے اور شریک حاضر، شریک غائب کی طرف سے نصف ثمن ادا کرنے میں چونکہ متبرع ہے اور تبرعات قبول کرنے پر کسی کو مجبور نہیں کیا جاتا۔ اسلئے شریک غائب کا حصہ ثمن قبول کرنے پر بائع کو مجبور نہیں کیا جاتا۔

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ شریک حاضر پورا ثمن ادا کرنے میں چار اور مجبور ہے، کیونکہ شریک حاضر اپنے حصہ بیع سے اس وقت تک نفع نہیں اٹھا سکتا جب تک کہ وہ پورا ثمن ادا نہ کر دے۔ اس وجہ سے کہ صفتہ متحد ہے اور بائع بیع و اس وقت تک اپنے پاس روک سکتا ہے جب تک کہ ثمن کا معمولی سا حصہ بھی مشتمی کے ذمہ باقی رہتا ہے۔ پس اگر شریک حاضر نے اپنا حصہ ثمن ادا کیا اور شریک غائب کا حصہ ادا نہ کیا تو بیع چونکہ صفتہ واحدہ ہے اسلئے بائع کے واسطے پوری بیع یعنی غلام روکنے کا اختیار ہوگا۔ اور جب اس صورت میں بائع کو پوری بیع روکنے کا اختیار ہوا۔ تو شریک حاضر کیسے اپنے حصہ بیع سے نفع اٹھا نا بھی ممکن نہ رہا۔ اور جب شریک غائب کی طرف سے ثمن ادا کیے بغیر، شریک حاضر اپنے حصہ سے نفع اٹھا نا ممکن نہیں ہے تو شریک حاضر شریک غائب کی طرف سے اس کا حصہ ثمن ادا کرنے پر مجبور ہوا چاہے یا نہ ہو۔ اور جو شخص مجبور و مضطر ہو کسی کی طرف سے بغیر اس کے حکم کے چھ ادا کر دے تو اس مضطر کو ادا کیا ہوا مال واپس لینے کا اختیار ہوتا ہے۔ جیسے ایک آدمی نے دوسرے آدمی کو کوئی چیز اس لئے عاریہ دی کہ وہ اس کو کسی کے پاس رہن رکھ کر قرضہ لے لے اور اپنا کام چلانے۔ پس مستعیر نے اس کو کسی کے پاس رہن رکھ دیا اور قرضہ لے لیا۔ پھر مستعیر یعنی راہن مفلس ہو گیا یا غائب ہو گیا اور معیر یعنی شی مرہونہ کے مالک نے مرہون کا قرضہ ادا کر کے اپنی چیز کو چھڑا دیا تو معیر، راہن سے وہ

مال واپس لے سکتا ہے جو اس نے اس کی طرف سے مرتب کیا ہے۔ اگرچہ معیر نے بغیر راہن کے حکم سے اسے لے لیا ہے کیونکہ معیر قرضے ادا کرنے میں مجبور ہے اور مجبور اسلئے ہے کہ وہ اپنے مال سے اوقت تک نفع نہیں اٹھا سکتا جب تک کہ مرتبہ کا قرضہ ادا نہ کرے۔ پس اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں شریک حاضر، شریک غائب کی طرف سے اس کا حصہ شمن ادا کرنے میں چونکہ مجبور تھا۔ اسلئے اس کو شریک غائب سے واپس لینے کا اختیار دیا گیا ہے اور جب شریک حاضر کیلئے رجوع کرنے کا حق ثابت ہو گیا تو اس کو یہ حق بھی ہوگا کہ جب تک وہ اپنا پورا حق شریک غائب سے وصول نہ کر لے اس وقت تک بیع کو اپنے پاس روک سکتا ہے، جیسے ایک آدمی نے دوسرے کو کوئی چیز خریدنے کا وکیل بنایا اور وکیل نے اپنے مال سے شمن ادا کیا تو یہ وکیل بالشرع منوکل سے بیع کو اس وقت تک روک سکتا ہے جب تک کہ اپنا پورا شمن وصول نہ کر لے۔

ایک باندی ہزار مثقال سونے اور چاندی کے عوض خریدی تو یہ دونوں نصف نصف لازم ہوں گے

قال ومن اشترى حارية بالف مثقال ذهب وفضة فهما بصفان لانه اضاف المثلقال اليهما على السواء فيجب من كل واحد منهما خمس مائة مثقال لعدم الاولوية وبمثله لو اشترى حارية بالف من الذهب والفضة يحب من الذهب مثاقيل ومن الفضة دراهم وزن سعة لانه اضاف الالف اليهما فيصرف الى الوزن المعهود في كل واحد منهما

ترجمہ اور اگر کسی نے ایک باندی ایک ہزار مثقال سونے اور چاندی کے عوض خریدی تو یہ دونوں نصف، نصف لازم ہوں گے۔ کیونکہ اس نے مثقال کو ان دونوں کی طرف یکساں منسوب کیا ہے۔ پس ان دونوں میں سے ہر ایک کے پانچ سو مثقال واجب ہوں گے۔ کیونکہ وجہ اولویت نہیں ہے۔ اور اسی کے مثل اگر کسی نے سونے اور چاندی سے ایک ہزار کے عوض باندی خریدی تو سونے سے مثقال واجب ہوں گے۔ اور چاندی سے وزن سب سے درہم واجب ہوں گے۔ اسلئے کہ اس نے ہزار و ان دونوں کی طرف منسوب کیا ہے۔ لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک میں وزن معبود کی طرف رجوع ہوگا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک باندی خریدی اور یہ کہہ میں نے اس باندی کو ایک ہزار مثقال سونے اور چاندی کے عوض خریدا ہے تو یہ بیع صحیح ہے اور مشتری پر پانچ سو مثقال سونے کے واجب ہوں گے اور پانچ سو مثقال چاندی کے واجب ہوں گے اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ سونے کے مثاقیل کو ترجیح حاصل ہے کیونکہ مثقال کے ساتھ سونے کا اختصاص ہے۔ بایں طور کہ مثاقیل کے ذریعہ سونے کا وزن یا جاتا ہے چاندی کا وزن نہیں یا جاتا تو اس ترجیح کی وجہ سے پورے ایک ہزار مثقال سونے کے واجب ہونے چاہئیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح اس اعتبار سے سونے کو ترجیح حاصل ہے اسی طرح دوسرے اعتبار سے چاندی کو ترجیح حاصل ہے۔ بایں طور کہ بیع وغیرہ میں بالعموم چاندی کا استعمال ہوتا ہے۔ سونے کا استعمال نہیں ہوتا۔ پس جب دونوں میں سے ہر ایک کو ایک ایک وجہ ترجیح حاصل ہے تو تعارض کی وجہ سے دونوں وجہیں ترجیح ساقط ہو گئیں اور جب دونوں ساقط ہو گئیں تو سونے اور چاندی دونوں کی طرف مثقال کی نسبت برابر ہونے کی وجہ سے دونوں کے نصف، نصف مثقال واجب ہوں گے یعنی پانچ سو مثقال سونے کے اور پانچ سو مثقال چاندی کے واجب ہوں گے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک ہزار سونے اور چاندی کے عوض باندی

خریدی اور مثقال یا درہم کا ذکر نہیں کیا تو سونے کے پانچ سو مثقال واجب ہوں گے۔ اور چاندی کے پانچ سو درہم واجب ہوں گے۔ مگر درہم میں وزن سب سے کا درہم معتبر ہوگا۔ اور وزن سب سے ہے کہ دس درہم سات مثقال کے برابر ہوں۔ اس کی تفصیل اشرف لہدایہ سوم ص ۸۵ پر گزر چکی ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ مشتہ کی نے ایک ہزار کے عدد کو سونے اور چاندی کی طرف منسوب کیا ہے۔ پس جو وزن متعارف ہوگا اس کا اعتبار کیا جائے گا اور سونے میں وزن متعارف چونکہ مثاقیل ہیں اسلئے سونے کے مثاقیل واجب ہوں گے۔ اور چاندی میں وزن متعارف چونکہ درہم وزن سب سے ہیں۔ اسلئے چاندی کے درہم واجب ہوں گے۔ پس اس صورت میں پانچ سو مثقال سونے کے اور پانچ سو درہم چاندی کے واجب ہوں گے۔

ایک کے دوسرے پر دس جیدہ درہم تھے اس نے زیوف ادا کر دیئے اور وہ جانتا نہیں تھا زمین آگے خرچ کر ڈالا یہ ادا ہو گئے، اقوال فقہاء

قال ومن له على آخر عشرة دراهم قضاءه زیوفاً وهو لا يعلم فانفقها او هلك فله قضاءه عند ابی حنیفة ومحمد وقال ابو یوسف یرد مثل زیوفه ويرجع بدراهمه لان حقه فی الوصف مرعى کهو فی الاصل ولا یمکن رعایتہ بايجاب ضمان الوصف لانه لا قيمة له عند المقابلة بجنسه فوجب المصير الى ما قلنا ولهما انه من جنس حقه حتى لو تجور به فیما لا يحوز الاستبدال حاز فیقع به الاستیفاء ولا یبقى حقه الا فی الجوده ولا یمکن تدارکها بايجاب ضمانها لما ذکرنا وكذا بايجاب ضمان الاصل لانه ايجاب له علیه ولا نظیر له

ترجمہ اور اگر کسی کے دوسرے پر دس درہم ہرے ہوں مگر قرض دار نے قرض خواہ کو کھوئے ادا کئے۔ در انہی سب قرض خواہ و معوم نہیں ہے پس قرض خواہ نے ان کو خرچ کر دیا یا وہ تلف ہو گئے تو یہ طرفین کے نزدیک ادا ہو گئے اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ قرض خواہ درہم زیوف واپس کرے اور درہم جیدہ لے لے۔ کیونکہ قرض خواہ کا حق وصف میں اسی طرح محفوظ ہے جیسے اصل میں محفوظ ہے اور اس حق کی رعایت وصف کا ضمان واجب کر کے ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ بجنہ متبادلہ کے وقت وصف کی کوئی قیمت نہیں ہوتی اسلئے اسی کی صرف رجوع کیا جائے گا جو ہم نے کہا۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ درہم زیوف بھی اس کے حق کی جنس سے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر اس نے چشم پوشی کر کے کھوئے درہم ایسے عقد میں لے لیئے جس میں بدل لینا جائز نہیں ہے تو یہ جائز ہے۔ پس اس سے حق حاصل ہونا ثابت ہو جائے گا اور اس کا حق باقی نہیں رہے گا مگر جودت (کھرے) میں اور جودت کا تدارک اس کا ضمان واجب کر کے ممکن نہیں ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے اور اسی طرح اصل کا ضمان واجب کر کے بھی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اصل کا ضمان واجب کرنا قرض خواہ اپنے خواہش کی ذات پر واجب کرنا ہے۔ حالانکہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کے دوسرے آدمی پر دس درہم کھرے قرض ہیں۔ پس قرض دار نے قرض خواہ کو کھوئے درہم ادا کر دیئے اور قرض خواہ کو ان کے کھوئے ہونے کا علم نہیں ہو سکا۔ مگر اس نے ان کو خرچ کر دیا یا وہ تلف ہو گئے تو طرفین کے نزدیک



قرضدار کا قرضہ ادا ہو چکا ہے اس پر قرضخواہ کا کوئی حق باقی نہیں رہا۔ لیکن امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں قرضخواہ اس درہم کھوئے جو خرچ کر چکا یا تلف ہو گئے ان کے مثل قرضدار کو واپس کرے اور اس سے اس درہم کھرے لے۔

امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ قرض خواہ کا حق جو مدت اور کھرا ہونے کے اعتبار سے وصف میں اسی طرح ملحوظ ہے جیسے مقدار کے اعتبار سے اصل میں ملحوظ ہے چنانچہ قرض خواہ کا حق، اگر مقدار کے اعتبار سے کم ہو گیا مثلاً دس درہم کے بجائے آٹھ نکالے تو قرضخواہ کو اپنے حق کی مقدار کے بقدر قرضدار سے رجوع کرنے کا اختیار ہوتا ہے یعنی مزید دو درہم کے مطالبہ کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح اگر قرضخواہ کا حق کیفیت کے اعتبار سے کم ہو مثلاً جید کے بجائے زیوف نکلتے تو بھی قرض خواہ کو قرضدار سے صفت جو مدت کے سلسلے میں رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا لیکن قرضدار پر تنہا صفت جو مدت کا ضمان واجب کرنا تو ممکن نہیں ہے کیونکہ شی جب اپنی جنس سے مقابل ہو تو وصف کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔ مثلاً ایک کھرے درہم کا ایک کھوئے درہم سے اگر تبادلہ کیا گیا تو جائز ہے لیکن اگر ایک کھرے درہم کا دو کھوئے درہم سے تبادلہ کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ ایک درہم، ایک درہم کے عوض اور ایک کھوئے درہم، کھرے درہم کی صفت کھرے اور جو مدت کے عوض ہے تو یہ ربلو ہوگا اور ناجائز ہوگا اور ربلو اس وقت لازم آتا ہے جبکہ مست ربلو پائے جانے کے بعد ایک عوض کم اور ایک عوض زائد ہو پس معلوم ہوا کہ شریعت اس دم نے دو کھوئے درہم کو ایک کھرے درہم سے زائد شمار کیا ہے اور ایک کھوئے درہم کو کھرے درہم کی صفت جو مدت کی قیمت شمار نہیں کیا ہے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوئی کہ تینہ مدت بدلہ کے وقت وصف کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔ اور جب وصف کی کوئی قیمت نہیں ہوتی تو قرضدار پر تنہا وصف جو مدت کا ضمان واجب کرنا بھی ممکن نہیں ہوگا۔ کیونکہ جس چیز کی کوئی قیمت نہ ہو اس کا ضمان واجب نہیں ہوتا اور جب تنہا وصف جو مدت کا ضمان واجب کرنا ممکن نہیں ہے تو قرضخواہ کے وصف جو مدت کے حق کی رعایت کرتے ہو۔ وہی صورت اختیار کی جائے گی جس کو امام ابو یوسف نے ذکر کیا ہے یعنی قرضخواہ درہم زیوف کے مثل قرضدار کو واپس دے کر اس سے درہم زیادہ لے گا۔

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ درہم زیوف بھی قرض خواہ کے حق کی جنس سے ہیں یعنی درہم زیوف بھی درہم ہیں اور قرضخواہ کا حق بھی درہم ہی سے متعلق تھا اور درہم زیوف کے قرض خواہ کے حق کی جنس سے ہونے کی دلیل یہ ہے کہ عقد سہم میں رب السہم نے اگر درہم جیہ دی جگہ درہم زیوف دے دیئے اور دونوں جدا ہو گئے پھر مسمم ایہ کو معلوم ہوا کہ درہم کھوئے ہیں مگر مسلم ایہ نے چشم پوشی کر کے اپنا نقصان گوارا کیا تو یہ جائز ہے۔ پس اگر درہم زیوف، مسمم ایہ کے حق کی جنس یعنی درہم جیہ دی جنس نہ ہوتے تو یہ راس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کے عوض دوسری چیز کا لینا ہوتا حالانکہ عقد سہم میں راس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کا استبدال جائز نہیں ہے۔ پس مسمم ایہ کا درہم سہم میں راس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کا استبدال جائز نہیں ہے۔ پس مسمم ایہ نے درہم جیہ دی جگہ درہم زیوف دے کر چشم پوشی کر کے اپنا نقصان گوارا کر لیا تو یہ جائز ہے۔ حالانکہ عقد صرف میں عوضین پر قبضہ کرنے سے پہلے ان کے بدلے میں کسی دوسری چیز کا لینا جائز نہیں ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ درہم زیوف، درہم جیہ دی جنس سے ہیں یعنی درہم زیوف بھی درہم ہیں تو قرض خواہ نے درہم زیوف لے کر اپنا حق وصول کر لیا ہے۔ ہاں! اتنی بات ضرور ہے کہ قرضخواہ کا حق صفت جو مدت (کھرے ہونے میں) باقی رہ گیا ہے۔ حاصل یہ کہ قرضخواہ نے درہم زیوف کی صورت میں اصل درہم اور نفس درہم وصول کر لئے مگر وصف جو مدت کا ضمان واجب کر کے قرضخواہ کے اس نقصان کا تدارک کیا جائے۔ دوم یہ کہ اصل درہم کا ضمان واجب کر کے

تدارک کیا جائے مگر یہ دونوں صورتیں ناممکن ہیں۔ پہلی صورت تو شرعاً بھی ناممکن ہے۔ ثانی تو اسلئے ناممکن ہے کہ پہلے مذکور چکا ہے کہ جب کسی شے کا مقابلہ اس کی جنس کے ساتھ کیا جائے تو وصف کی کوئی قیمت نہیں ہوتی اور جس کی کوئی قیمت نہ ہو شرعاً اس کا ضمان بھی واجب نہیں ہوتا۔ اسلئے تنہا وصف جوہر کا قرضدار پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ اور عقلاً اسلئے ناممکن ہے کہ وصف جوہر تو اصل درابہم سے جدا کرنا ناممکن ہے۔ پس جب وصف جوہر تو اصل درابہم سے جدا کرنا ناممکن ہے تو تنہا وصف جوہر کا ضمان واجب کرنا بھی ناممکن ہے اور دوسری صورت اسلئے ناممکن ہے کہ اصل درابہم کے ضمان واجب کرنے کا مطلب یہ ہے کہ قرضخواہ جو درابہم زیوف لے کر خرچ کر چکا یا وہ تلف ہوئے تو ان درابہم زیوف کا ضمان قرضخواہ پر واجب کیا جائے تاکہ قرضدار، قرضخواہ اور درابہم جیاد واپس کرے۔ پس اس صورت میں درابہم زیوف کا ضمان قرضخواہ پر اسلئے واجب کیا جائے گا تاکہ اس کو درابہم جیاد حاصل ہوں تو گویا قرضخواہ پر ضمان واجب کیا خود اسی کے فائدے کیلئے حالانکہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے کہ جس پر ضمان واجب کیا جائے اسی کا فائدہ ہو بلکہ ضمان ایف پر واجب کیا جاتا ہے اور فائدہ دوسرے کا ہوتا ہے۔ پس جب اصل درابہم کا ضمان واجب کرنے میں قرض خواہ کے فائدہ کیلئے قرض خواہ پر ہی ضمان واجب کرنا لازم آتا ہے اور اس کی شریعت میں کوئی نظیر نہیں ہے تو یہ صورت بھی ناممکن ہے اور جب ضمان وصف اور ضمان اصل دونوں ناممکن ہیں تو یہی کہا جائے گا کہ قرض خواہ نے جب درابہم زیوف لے لئے تو اس کا قرضخواہ ہو گیا۔ اب اس کو قرضدار سے کسی مزید چیز کے مطالبہ کا حق نہیں ہے۔

پرنڈے نے ایک آدمی کی زمین میں بچے نکالے وہ اسی کے ہوں گے جس نے ان کو پکڑا

قال إذا فرخ طير في أرض رجل فهو لمن أخذه وكذا إذا باض فيها وكذا إذا تكس فيها ظي لانه مباح سقت يده اليه ولانه صيد وان كان يؤخذ بعير حبله والصيد لمن أخذه وكذا البيض لانه اصل الصيد ولهدا يجب الجراء على المحرم بكسره أو شيه وصاحب الأرض لم بعد أرضه لذلك فصار كنصب نسكة للجفاف وكما إذا دخل الصيد داره أو وقع ما نتر من السكر أو الدراهم في ثيابه لم يكر له مالهم يكفه أو كان مستعداً له بخلاف ما إذا غسل الحبل في أرضه لانه غنم من أنزله فيملكه تبعاً لأرضه كالشجر البابت فيه والتراب المجتمع في أرضه بجريان الماء

ترجمہ اگر کسی آدمی کی زمین میں پرندے بچے نکالے تو وہ اسی کے ہوں گے جس نے ان کو پکڑا ہے اور اسی طرح اگر کسی زمین میں انڈے دیئے اور اسی طرح اگر کسی زمین میں ہرن نے گھربنایا کیونکہ ان میں سے ہر ایک مباح ہے جس کا ہاتھ اس کی طرف پہنچا اور اسلئے کہ ان میں سے ہر ایک شکار ہے اگرچہ وہ بغیر تدبیر اور حیید کے پکڑا گیا اور شکار اسی کا ہوتا ہے جس نے اس کو پکڑا ہو اور یہی حکم انڈوں کا ہے کیونکہ انڈے شکار کی اصل ہے اور اسی وجہ سے محرم پر انڈا توڑنے یا بھوننے سے جزاً واجب ہوتی ہے اور زمین کے مالک اپنی زمین کو اس کا مکیئے تیار نہیں کیا ہے۔ پس یہ سوکھانے کے واسطے جال پھیلانے کے مانند ہو گیا ہے جیسا کہ کسی گھ میں کوئی شکار داخل ہو گیا یا وہ شکاریا درابہم جن کو بھیجے آیا ہے وہ اس کے کپڑے میں گر گئے تو یہ اس کا مالک نہ ہوگا جب تک کہ اس کو نہ روکے یا پھر اس مقصد کیلئے پھیلا یا ہو، برخلاف اس کے جب اس کی زمین میں شہد کی مکھیوں نے شہد جمع کیا ہو کیونکہ شہد زمین کی حاصلات سے شمار ہوتا ہے تو اپنی زمین کے تابع بنا کر اس کا بھی مالک ہو جائے گا۔ جیسے وہ درخت جو اس کی زمین میں اگا ہو اور جیسے وہ مٹی جو پانی کے بہاؤ

سے اس کی زمین میں جمع ہو گئی ہو۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کی زمین میں کسی پرندے نے بچے نکالے یا کسی پرندے نے انڈے دیئے یا ہرن نے کسی کی زمین میں اپنے رہنے کا ٹھکانا بنالیا اور زمین کے مالک نے اس زمین کو اس مقصد کیسے مہیا نہ کیا ہو تو زمین کا مالک مذکورہ چیزوں کا مالک نہ ہوگا۔ بلکہ جو پہلے پکڑے گا وہی ان چیزوں کا مالک ہو جائیگا۔

دلیل یہ ہے کہ مذکورہ چیزیں مباح ہیں ان کا کوئی مالک نہیں ہے۔ پس جس کا ہاتھ پکڑنے کیسے ان کی طرف پہلے بڑھ جائے گا وہی ان کا مالک ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ پرندے کا بچہ اور ہرن شکار ہیں اور حضور ﷺ کے قول الصيد لمن احدثہ فی وجہ سے شکار اسی کا ہوتا ہے جو اس کو پکڑ لے اگرچہ بغیر حید کے پکڑا ہو یعنی بغیر حید کے پکڑنا اس کو شکار ہونے سے خارج نہیں کرتا جیسے کسی کی زمین میں ایک شکار کا پوس ٹوٹ گیا تو یہ شکار پکڑنے والے کا ہوگا نہ کہ زمین کے مالک کا اور رہا انڈا تو اس کا حکم بھی شکار کا حکم ہے کیونکہ انڈا اگرچہ بذات خود شکار نہیں ہے لیکن شکار کی اصل اور جز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر حاجی نے حالت احرام میں انڈا توڑ دیا ہو یا اس کو بھون لیا ہو تو اس پر اسی طرح جرمانہ واجب ہوتا ہے جیسے شکار کرنے والے پر واجب ہوتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ انڈا بھی شکار کے حکم میں ہے۔

صاحب ہدایہ کی عبارت و صاحب الارض لم یعد ارضہ لذلک اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ، صاحب الارض نے اپنی زمین کو اس مقصد کیلئے تیار کر رکھا ہے کہ پرندے اس میں بچے دیا کریں گے یا پرندے انڈے دیا کریں گے یا ہرن اس میں رہا کرے تو اس صورت میں مذکورہ چیزوں کا مالک پکڑنے والا نہ ہوگا بلکہ زمین کا مالک ان چیزوں کا مالک ہوگا۔ اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک آدمی نے اپنا جال خشک کرنے کیلئے پھیلایا۔ اتفاق سے اس میں کوئی جانور پھنس گیا تو جو شخص اس کو پہلے پکڑے گا وہی اس کا مالک ہوگا اور اگر جال کے مالک نے اپنا جال خشک کرنے کیلئے نہ پھیلایا ہو بلکہ شکار کے واسطے پھیلایا ہو تو جو جال میں پھنسے گا اس کا مالک پکڑنے والا نہ ہوگا بلکہ جال کا مالک اس کا مالک ہو جائے گا۔ اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ ایک آدمی کے گھر میں شکار کا جال داخل ہوا اور مالک مکان کو اس کا علم نہ ہو سکا مگر اس نے دروازہ بند کر دیا تو یہ جانور مکان کے مالک کا نہ ہوگا بلکہ جو بھی پہلے پکڑے گا اسی کا ہوگا۔ اور اگر جانور مکان میں داخل ہوا اور مکان کے مالک کو اس کا علم بھی ہو گیا پھر اس نے دروازہ اور روشندان بند کیا تو یہ جانور مالک مکان کا ہوگا تیسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے شیرینی چھوہا رہے یا درہم بھیرے اور کسی آدمی کے کپڑے میں گر گئے۔ پس اگر اس نے اپنا کپڑا اس واسطے نہ پھیلایا ہو اور نہ کرنے کے بعد کپڑے کو سمیٹا ہو تو وہ اس کا مالک نہ ہوگا۔ ہاں اگر اس نے اپنا کپڑا اس مقصد کیلئے پھیلایا ہے یا کپڑا اس مقصد کیلئے نہیں پھیلایا تھا مگر چھوہا رہے یا درہم کرنے کے بعد کپڑا سمیٹ لیا تو ان دونوں صورتوں میں یہی کپڑے والا مالک ہوگا۔ دوسرے کو اس میں سے لینا حلال نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر زمین، چڑیوں کے انڈوں، بچوں اور ہرن وغیرہ کیسے مہیا نہ کی گئی ہو تو زمین کا مالک ان کا مالک نہ ہوگا بلکہ جو پہلے پکڑے گا وہی مالک قرار پائے گا اور اگر زمین ان کے لئے مہیا نہ کی گئی ہے تو زمین کا مالک ان چیزوں کا مالک ہوگا۔

بخلاف العسل الح سے صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کی زمین میں شہد کی مکھیاں نے شہد جمع کیا ہو تو زمین کا مالک اس شہد کا مالک ہوگا۔ کیونکہ شہد ایسی چیز ہے جو زمین کی پیداوار اور حشرات میں شمار ہوتی ہے۔ اس لئے کہ شہد نہ تو ہرجہ پیدا ہوتا ہے اور نہ ہر

خدا اسے پیدا کرتا ہے بلکہ اس پینے والا بھی مخصوص ہوتی ہے اور مکان بھی مخصوص ہوتا ہے۔ پس سب کھیتوں نے کسی زمین میں شہد جمع کیا تو معلوم ہو گیا کہ یہ اسی زمین کی پیداوار ہے۔ اور سب شہد زمین کی پیداوار ہے تو یہ زمین کے تابع ہوگا اور زمین کے تابع ہو کر اسی کی ملک میں داخل ہو جائے گا۔ جو زمین کا مالک ہے۔ جیسے زمین میں گئے والے درخت زمین کے تابع ہو کر اسی کا ہوتا ہے۔ پس وہ زمین ہے اگرچہ اس نے اس کو بویا نہ ہو اور جیسے کسی کی زمین میں پانی کے بہاؤ سے اگر کچھ مٹی جمع ہو جائے تو وہ زمین کے تابع ہو کر اسی کی شمار ہوگی جو زمین کا مالک ہے اسی طرح شہد بھی زمین کے تابع ہو کر زمین کے مالک کا شمار ہوگا۔

جمیل احمد حنفی عنہ

۱۰/۱۲/۱۴۰۷ھ



## کتاب الصرف

ترجمہ .... یہ کتاب بیع صرف کے بیان میں ہے

تشریح بیع صرف، بیع کی ایک قسم ہے اور انواع بیوع میں سے بیع صرف کو اسلئے مؤخر کیا ہے کہ بیع صرف میں دونوں عوض ثمن ہوتے ہیں۔ اور عقد بیع میں ثمن وصف کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اور بیع اصل کے قائم مقام ہوتی ہے اور یہ سب ہی کو معلوم ہے کہ اصل کا ذکر پہلے اور وصف کا ذکر بعد میں ہوتا ہے۔ اسلئے بیع صرف کا ذکر اقسام بیوع میں سے سب سے آخر میں کیا گیا ہے۔ (بنیہ ار بدرالدین عینی)

### بیع الصرف کی تعریف

قال الصرف هو البيع اذا كان كل واحد من عوضيه من جنس الاثمان سمي به للحاجة الى النقل في بدليه من يد الى يد، و الصرف هو النقل والرد لعة اولاه لا يطلب منه الا الزيادة اد لا ينتفع بعينه و الصرف هو الزيادة لغة كذا قاله الخليل ومنه سميت العبادة النافلة صرفاً

ترجمہ صرف بھی بیع ہے جبکہ اس کے دونوں عوضوں میں سے ہر ایک ثمن کی جنس سے ہو۔ اس عقد کا نام صرف اسلئے رکھا گیا ہے کہ اس کے دونوں عوضوں میں ہاتھوں ہاتھ نقل کرنے کی ضرورت ہے اور صرف لغت میں منتقل کرنے اور پھیرنے کو کہتے ہیں یا اسلئے کہ اس عقد سے فقہ زیادتی مطلوب ہوتی ہے کیونکہ اس کی ذات سے نفع نہیں اٹھایا جاتا ہے اور لغت میں صرف زیادتی کو کہتے ہیں اب یہی خلیل نحوی نے فرمایا ہے اور اسی سے عبادت نافلہ کو صرف کہتے ہیں۔

تشریح صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ بیع صرف وہ بیع ہے جس کے دونوں عوض ثمن کی جنس سے ہوں۔ اس کی تین صورتیں ہیں۔

۱۔ سونا، سونے کے عوض

۲۔ چاندی، چاندی کے عوض

۳۔ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کے عوض۔

صاحب بدایہ نے اس عقد کے صرف نام رکھنے کی دو وجہیں بیان کی ہیں۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ صرف کے لغوی معنی پھیرنے اور منتقل کرنے کے ہیں۔ جیسے کہ ارشادِ ربانی ہے **ثُمَّ انصرفوا صرف الله قلوبهم** یعنی پھر (اٹھ کر) چل دیئے اللہ نے ان کے قلوب کو پھیر دیا۔ اب چونکہ اس عقد کے دونوں عوضوں کو ہاتھوں ہاتھ منتقل کرنے اور پھیرنے کی ضرورت پڑتی ہے اسلئے اس عقد کا نام صرف رکھا گیا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ خلیل نحوی کے بیان کے مطابق صرف کے لغوی معنی زیادتی کے ہیں۔ اسی وجہ سے عبادت نافلہ کو صرف کہتے ہیں۔ چنانچہ رسول ہاشمی رحمہ اللہ نے فرمایا

من اتسمى الى غير ابيه لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً

یعنی جس نے اپنے باپ کے عدوہ کی طرف اپنے آپ کو منسوب کیا اللہ تعالیٰ اس کا نہ نفل قبول کرتے ہیں اور نہ فرض قبول

کرتے ہیں۔

اس حدیث میں غلط صرف عبارت نافذہ سیلئے استعمال کیا گیا ہے اور عبارت نافذہ بھی فرائض سے زائد ایک چیز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ صرف کے معنی زیادتی کے ہیں اور عقد صرف سے مطلوب بھی زیادتی ہوتی ہے۔ کیونکہ سونا اور چاندی دونوں ایسی چیزیں ہیں جن کی ذات سے کوئی نفع نہیں اٹھایا جاتا ہے۔ ان کے برخلاف اناج، کپڑا اور گدھا وغیرہ کہ ان کی ذات سے نفع اٹھایا جاتا ہے۔ اس طور پر کہ نافع سے پیٹ جھرتا ہے اور کپڑے سے ستر کا کام میا جاتا ہے اور گدھا سواری کے کام میں آتا ہے۔ پس جب سونے اور چاندی کی ذات غیر منفع بہ ہیں تو ان کی تجارت سے مقصود زیادتی کو طلب کرنا ہوگا۔ بایں طور کہ کھڑے کے بدلے میں کھوٹا دے دے یا بغیر ذلے ہونے کے بدلے میں ڈھالا ہوا لے لے۔ اسلئے کہ اگر ان کی تجارت سے زیادتی بھی مطاوب نہ ہو تو عقد صرف نافذہ سے خالی ہوگا۔ حالانکہ عقد کرنے سے مقررین کا مقصود کوئی نہ کوئی فائدہ ضرور ہوتا ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ عقد صرف سے زیادتی مطاوب ہوتی ہے اور صرف کے غوی معنی بھی چونکہ زیادتی کے ہیں۔ اسلئے اس عقد کا نام صرف رکھا گیا ہے۔

**چاندی کی چاندی کے بدلے سونے کی سونے کے بدلے برابر برابر بیع جائز ہے**

قال فان باع قصه بفضة او ذهباً بذهب لا يجوز الا مثلاً بمثل وان اختلفت في الجودة والصياغة لقوله عليه السلام الذهب بالذهب مثلاً بمثل وروا بورن يداً بيد والفصل ربوا (الحديث) وقال عليه السلام حيدها ورد بها سواء وقد ذكرناه في السيوغ

ترجمہ اگر کسی نے چاندی و چاندی کے عوض یا سونے کو سونے کے عوض بیچا تو جائز نہیں ہے مگر برابر، برابر۔ اگرچہ ہرے ہونے اور ڈھلائی میں مختلف ہو کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ سونا سونے کے عوض برابر، برابر، وزن، وزن ہاتھ در ہاتھ اور زیادتی سود ہے۔ اور حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ ان مادیوں کا ہتھ اور کھوٹا یکساں ہے اور ہم اس کو کتاب الہیو ع میں ذکر کر چکے ہیں۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص چاندی، چاندی کے عوض یا سونا سونے کے عوض فروخت کرے تو یہ عقد اس وقت جائز ہوگا جبکہ وزن کے اعتبار سے دونوں عوض برابر ہوں۔ اگرچہ جودت یا صیغت میں دونوں عوضوں کے درمیان فرق ہو۔ بایں طور کہ ان دونوں میں سے ایک عوض ڈھالا ہوا ہو اور دوسرا اس کے مقابلہ میں اتنا عمدہ ڈھلا ہوا نہ ہو۔ حاصل یہ کہ اگر دونوں عوض جودت یا صیغت میں مختلف ہوں تب بھی عقد جائز ہونے سیئے دونوں عوضوں میں برابری ضروری ہے صاحب ہدایہ دلیل میں دو حدیثیں پیش فرما رہے ہیں۔ ایک یہ کہ ہادی مہم نے چھ چیزوں

- |            |          |        |
|------------|----------|--------|
| ۱۔ سونا    | ۲۔ چاندی | ۳۔ نمک |
| ۴۔ چھوہارے | ۵۔ گندم  | ۶۔ جو  |

کو وزن کرنے کے بعد فرمایا ہے مثلاً بمثل وروا بورن وکیلاً کیل یداً بيد والفصل ربو یعنی دو باتیں ضروری فرمائیں۔ ایک یہ کہ موزونات میں وزن کے ذریعہ اور میلات میں کیل کے ذریعہ برابری ہو۔ دوم یہ کہ مجلس عقد میں موازن پر قبضہ ہو جائے۔ اور اگر وزن یا کیل سے برابری نہ کی گئی یا مجلس میں قبضہ نہ کیا گیا تو یہ ربا و حرام ہوگا۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ اموال ربو یہ کی بیع میں موازن

کے درمیان مساوات اور برابری شرط ہے اور دوسری حدیث یہ ہے کہ اموال ربوہ میں کھرا اور کھوٹا دونوں برابر ہیں۔ یعنی اگر ایک عوض کھرا اور ایک کھوٹا ہو تو بھی مساوات ضروری ہے۔ اور کمی، زیادتی حرام ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت اسلام نے کھرا اور کھوٹے کے فرق کا اعتبار نہیں کیا ہے۔ بلکہ دونوں کو مساوی درجہ دیا ہے۔

### بیع الصرف میں عوضین پر قبضہ ضروری ہے

قال ولا بد من قبض العوضین قبل الافتراق لما رویا ولقول عمر وان استطرک ان یدحل بیتہ فلا تطرہ ولانہ لا بد من قبض احدهما لیخرج العقد عن الکالی بالکالی ثم لا بد من قبض الاخر لتحقيقا للمساواة فلا يتحقق الربوا لان احدهما ليس باولی من الاخر فوجب قبضهما سواء کانا يتعیان کالمصوغ اولا يتعیان کالمضروب او يتعیان احدهما ولا يتعیان الاخر لا طلاق ماروینا ولا نه ان کان ینعین ففیہ شبهة عدم التعین لکونه ثما خلقة فیشرط قبضه اعتساراً للشبهة فی الربوا والمراد منه الافتراق بالابدان حتی لو ذمما عن المجلس یمشیان معافی جهة واحدة اونا مافی المجلس او اغمی علیهما لا یبطل الصرف لقول ابن عمر وان وتب من سطح فشب معه وكذا المعتمر ما ذکرناه فی قبض رأس مال السلم بخلاف حیار المخیره لانه یبطل بالاعراض

ترجمہ اور جدا ہونے سے پہلے دونوں عوضوں پر قبضہ کرنا ضروری ہے اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے روایت کی ہے اور اس سے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ تجھ سے اپنے گھر میں داخل ہونے کی مہمت مانگے تو، تو اس کو مہمت مت دے اور اس سے کہ دونوں عوضوں میں سے ایک پر قبضہ کرنا اسلئے ضروری ہے تاکہ عقد کالی باکان ہونے سے خارج ہو جائے۔ پھر مساوات ثابت کرنے کیلئے دوسرے عوض پر قبضہ کرنا ضروری ہے تاکہ ربوا متحقق نہ ہو۔ اور اس لئے کہ دونوں عوضوں میں سے ایک دوسرے سے اولی نہیں ہے۔ پس دونوں پر قبضہ کرنا ضروری ہے۔ برابر ہے کہ دونوں عوض متعین ہو جاتے ہوں جیسے ڈھلی ہوئی چیز، یا متعین نہ ہوتے ہوں جیسے سکہ یا ان میں سے ایک متعین ہو اور دوسرا متعین نہ ہو۔ کیونکہ جو حدیث ہم نے روایت کی ہے وہ مطلق ہے۔ اور اس سے کہ اگر وہ متعین ہو جاتا ہو مگر پھر بھی اس میں متعین نہ ہونے کا شبہ ہے کیونکہ وہ پیدائشی طور پر ثمن ہے۔ پس شبہ الربوا کا اعتبار کرتے ہوئے اس پر قبضہ کرنا شرط ہے اور افتراق سے مراد بدن سے جدا ہونا ہے حتیٰ کہ اگر دونوں عقد کرنے والے مجلس سے اٹھ کر ایک سمت میں ساتھ ساتھ چلتے رہے یا دونوں مجلس میں سو گئے یا دونوں پر بے ہوشی طاری ہو گئی تو عقد صرف باطل نہیں ہوا۔ کیونکہ ابن عمرؓ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ چھت سے کود گیا تو تو بھی اس کے ساتھ کود جا۔ اور سلم کے رأس مال پر قبضہ کرنے میں بھی یہی معتبر ہے جس کو ہم نے ذکر کیا ہے۔ برخلاف حیار مخیرہ کے کیونکہ اعراض سے اس کا خیار باطل ہو جاتا ہے۔

تشریح تمام علماء کا اتفاق ہے کہ عقد صرف کے دونوں عوضوں پر بدن کے اعتبار سے جدا ہونے سے پہلے قبضہ کرنا ضروری ہے۔ دلیل منقول یعنی حدیث بیداً بیداً پہلے گزر چکی ہے بیداً بیداً کے معنی ہاتھ در ہاتھ یا ہاتھوں ہاتھ یا نقد، نقدی کے ہیں اسی کو تقابض کہا جاتا ہے یعنی باہمی قبضہ کرنا۔ بہرحال غفیداً بیداً اس پر دلالت کرتا ہے کہ اگر سونے کی بیع سونے کے عوض یا چاندی کی بیع چاندی کے عوض ہو یعنی عقد صرف ہو تو عوضین پر جدا ہونے سے پہلے قبضہ کرنا شرط ہے۔ اور بخاری شریف کی حدیث ہے لا تبیعوا منها غائباً بناجر یعنی

اموال ربویہ میں سے غائب کو ناجز کے عوض مت فروخت کر دو۔ یعنی اموال ربویہ کی بیع اس طرح مت کرو کہ ایک عوض مجلس میں موجود ہو اور ایک عوض موجود نہ ہو۔ کیونکہ اس صورت میں مجلس کے اندر ایک عوض پر قبضہ ہو جائے لیکن دوسرے عوض (غیر موجود) پر قبضہ نہ ہوگا۔ حالانکہ دونوں عوضوں پر مجلس کے اندر قبضہ کرنا شرط ہے۔ اس حدیث سے بھی جدا ہونے سے پہلے پہلے دونوں عوضوں پر قبضہ کا شرط ہونا ثابت ہوتا ہے۔ حضرت عمر کا قول بھی اسی کی شہادت دیتا ہے۔ مؤطا امام مالک میں یہ قول ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے،

قال لا تبیعوا الذهب بالذهب الا مثلاً بمثل ولا تبیعوا الورق بالذهب احدهما غائب والاخر باحو و ان استظرك ان يلج بيته فلا تظره الا يدا بيد هات وهات اني اخشى عليكم الربوا

حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ سونا، سونے کے عوض نہ فروخت کرو مگر برابر، برابر و رچاندی کو سونے کے عوض اس حال میں مت فروخت کرو کہ ایک عوض غیر موجود ہو اور دوسرا موجود ہو۔ اور اگر تجھ سے (تیرا ساتھی) اس بات کی مہلت مانگے کہ وہ اپنے گھر میں داخل ہو کر (غیر موجود عوض لے آئے) تو اس کو اتنی مہلت بھی نہ دو۔ ہاں اگر معاملہ نقد نقدی اور نا اورے کے طور پر ہو (تو کوئی مضائقہ نہیں ہے) (اور اس مہلت نہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ) میں تم پر ربوا سے ڈرتا ہوں۔ یعنی مجھے یہ ڈر ہے کہ گھر تک آنے اور جانے کی تاخیر سے جو قبضہ دینے میں تاخیر ہوگی وہ ربو اور سود نہ ہو جائے اس لئے میری رائے ہے کہ اس کو اتنی مہلت بھی نہ دو۔ اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ جدا ہونے سے پہلے پہلے عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے۔

**دلیل عقلی** یہ ہے کہ عقد صرف کی صورت میں ایک عوض پر قبضہ کرنا تو اس لئے ضروری ہے تاکہ کائی یا لکائی کی بیع لازم نہ آئے یعنی ادھار کی بیع ادھار کے عوض لازم نہ آئے حالانکہ بیع لکائی یا کائی ممنوع ہے اور دوسرے عوض پر قبضہ کرنا اس لئے ضروری ہے تاکہ دونوں کے درمیان مساوات اور برابری متحقق ہو اور ربوا لازم نہ آئے کیونکہ جس عوض پر قبضہ کر لیا گیا وہ تو نقد ہو گیا ورنہ جس پر قبضہ نہیں کیا گیا وہ ادھار ہو گیا اور السقد حیر من السیۃ کا قعدہ مشہور ہے کہ نقد ادھار سے بہتر ہوتا ہے تو نقد کو ادھار پر ایک گونہ فضیلت حاصل ہوتی ہے اور ایک عوض کا دوسرے عوض سے افضل ہونا اسی کا نام ربوا ہے۔ پس چونکہ ایک عوض پر قبضہ کرنے اور ایک پر قبضہ نہ کرنے کی صورت میں ربوا لازم آتا ہے اس لئے مساوات اور برابری پیدا کرنے کیلئے دوسرے عوض پر بھی قبضہ کرنا ضروری ہے۔

**دوسری عقلی دلیل** یہ ہے کہ بیع صرف میں دونوں عوض چونکہ شمن ہونے میں برابر ہیں اس لئے ایک عوض کو دوسرے عوض پر کوئی ترجیح حاصل نہیں ہے اور جب ایک عوض دوسرے عوض سے اولیٰ اور راجح نہیں ہے تو ترجیح بلا مرجح کے اشکال کو ختم کرنے کیلئے دونوں عوضوں پر قبضہ کرنا بھی ضروری ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ بیع صرف میں دونوں عوضوں پر قبضہ کرنے کا حکم عام ہے خواہ دونوں عوض ایسے ہوں جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہوں جیسے ڈھالی ہوئی چیز زور برتن وغیرہ خواہ دونوں عوض ایسے ہوں جو متعین کرنے سے متعین نہ ہوتے ہوں جیسے درہم و دینار، خواہ ان میں سے ایک عوض ایسا ہو جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہو۔ اور ایک عوض ایسا ہو جو متعین کرنے سے متعین نہ ہوتا ہو۔

**دلیل** یہ ہے حدیث الذهب بالذهب الخ مطلق ہے جو مضروب اور مصوغ سب کو شامل ہے۔



و لانه ان کان یتعین ففیہ ... الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ بغیر قبضہ کے مضروب کی بیع مضروب کے عوض اسلئے صحیح نہیں ہے کہ اس میں بیع اکائی یا کئی لازم آتا ہے لیکن مصوغ جی ڈھالی ہوئی چیز کو ڈھالی ہوئی چیز کے عوض بغیر قبضہ کے فروخت کرنے میں یہ خرابی لازم نہیں آتی کیونکہ ڈھالی ہوئی چیز متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہے۔ پس بیع المضروب بالمضروب کی صورت میں تو بیع کو کالی یا اکالی سے خارج کرنے کے لئے اور مساوات کو پیدا کرنے کے کیسے دونوں عوضوں پر قبضہ کرنا ضروری ہے لیکن بین المصوغ بالمصوغ میں چونکہ یہ خرابی لازم نہیں آتی اسلئے اس صورت میں قبضہ ضروری نہ ہونا چاہیے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ سونے اور چاندی سے ڈھالی ہوئی چیز برتن، زیور وغیرہ اگرچہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس میں معین نہ ہونے کا شبہ ہے کیونکہ یہ عوض پیداشی طور پر دشمن ہے جی اصل میں سونا چاندی ہے تو اس پر بھی قبضہ کرنا شرط ہوگا کیونکہ رہا اور سود میں جس طرح حقیقت رہا معتبر ہے یعنی حقیقت رہا حرام ہے اسی طرح شبہ رہا معتبر ہے جی شبہ رہا بھی حرام ہے۔

صاحب ہدایہ نے کہا ہے کہ متن میں مذکور قبل الافتراق میں افتراق بالابدان مراد ہے۔ یعنی عاقدین کا اپنے بدن کے ساتھ جدا ہونا مراد ہے۔ چنانچہ عاقدین اگر مجلس عقد سے اٹھ کر دونوں ایک سمت میں چل دیے یا دونوں مجلس عقد میں سو گئے یا دونوں پر بھوث جاری ہو گئی تو ان صورتوں میں چونکہ افتراق بالابدان نہیں پایا اسلئے مذکورہ تینوں صورتوں میں عقد صرف باطل نہ ہوگا۔ اس کی تائید جان ثار رسول ص ۱۷۱ اور عمر فاروق حضرت عبداللہ بن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہما کے قول سے بھی ہوتی ہے۔ مبسوط کے حوالہ سے علامہ ابن الہمام نے پورا واقعہ اس طرح ذکر کیا ہے۔

عن ابی جبرہ قال سألت عبد الله بن عمر فقلت انا بقدم ارض الشام و معا الورق الشقالی الفاقه و عندهم الورق الحفاف المكاسده فتباع ورقه العشره بتسعة و نصف فقال لا تفعل و لكن بع ورقك بذهب و اشتر ورقهم بالذهب و لا تفارقه حتى تستوفی و ان وثب عن سطح قتب معه۔

ابو جبرہ کہتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن عمر سے سوال کیا اور کہا کہ ہم لوگ ملک شام میں جا رہے ہیں اور ہمارے پاس جو چاندی ہے وہ وزن میں بھاری بھی ہے اور رائج الوقت بھی ہے اور ان کے پاس جو چاندی ہے وہ ہلکی بھی ہے اور بازار میں اس کا رواج بھی ٹھپ ہے تو کیا ہم لوگ ان کی چاندی کے دس حصوں کو ساڑھے نو حصوں کے عوض خریدیں۔ ابن عمرؓ نے کہا یہ مت کرنا لیکن اپنی چاندی، سونے کے عوض بیچ اور ان کی چاندی سونے کے عوض خرید اور اس سے جدا نہ ہونا یہاں تک کہ (اپنا حق) وصول کر لے اور اگر وہ چھت سے کو دجائے تو اس کے ساتھ تو بھی کو دجا۔

اس واقعہ سے چند باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ چاندی اگر چاندی کے عوض فروخت کی جائے تو اس میں کمی زیادتی جائز نہیں ہے۔ لیکن اگر چاندی اور سونے میں لین دین کیا گیا تو کمی، زیادتی جائز ہے۔ دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ عوضین پر قبضہ کئے بغیر جدا نہ ہو۔ تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ افتراق سے مراد افتراق بالابدان ہے۔ کیونکہ عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ اگر قبضہ سے پہلے تیرا ساتھی چھت سے اس کے کو دجائے تاکہ افتراق بالابدان ہو کر عقد صرف باطل ہو تو تو بھی اس کے ساتھ ساتھ کو دجا تاکہ افتراق بالابدان ہو کر

عقد صرف باطل نہ ہو۔ بہر حال یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ افتراق سے مراد افتراق بالابدان ہے۔ صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ یہ جو کہا گیا کہ عقد سالم کی صورت میں افتراق سے پہلے رأس المال پر قبضہ کرنا ضروری ہے تو یہاں بھی افتراق بالابدان ہی مراد ہے۔ اس سے برخلاف اگر شوہر نے اپنی بیوی کو امر طلاق کا اختیار دیا اور وہ مجلس سے کھڑی ہوئی یا اپنے شوہر کے ساتھ اسی سمت میں چلنے لگی جس طرف وہ جا رہا ہے۔ دوسرے کام میں مشغول ہوئی تو اس کا اختیار باطل ہو جائے گا۔ اگرچہ تفرق بالابدان نہ پیدا جائے۔ کیونکہ غیہ و عورت کا اختیار امرائش سے باطل ہو جاتا ہے اور مذکورہ صورتوں میں امرائش موجود ہے۔ اسلئے ان صورتوں میں غیہ کا اختیار باطل ہو جائے گا اگرچہ تفرق بالابدان نہیں پایا گیا۔ حاصل یہ کہ خیار غیہ میں امرائش معتبر ہے نہ کہ تفرق بالابدان۔ اور عقد صرف کے عوضین اور رأس المال پر قبضہ کرنے میں تفرق بالابدان معتبر ہے۔ یعنی تفرق بالابدان سے پہلے قبضہ درست ہے۔ اور تفرق بالابدان کے بعد درست نہ ہوگا۔

### سونے کی چاندی کے ساتھ تفاضل بیع جائز ہے

وان ساع الذهب بالفضة جاز التفاضل لعدم المحانسة ووجوب التقابض لقوله عليه السلام الذهب بالورق ربوا الا هاء وهاء فان افترقا في الصرف قبل العوضين او احدهما بطل العقد لفوات الشرط وهو القبض وليد الا يصح شرط الخيار فيه ولا الاجل لان احدهما لا يبقى القبض مستحقا والثاني يفوت القبض المستحق الا اذا سقط الخيار في المجلس فيعود الى الجواز لا ارتفاعه قبل تفرقه وفيه خلاف وفرو

ترجمہ اور اُرسونا، چاندی کے عوض بیچ تو کمی، زیادتی جائز ہے۔ کیونکہ دونوں ایک جنس نہیں ہیں۔ اور مجلس میں باہمی قبضہ واجب ہے۔ کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ سونا چاندی کے عوض سودے کرنا ہر باتھ در باتھ۔ پھر اگر عاقدین، عقد صرف میں عوضین پر قبضہ کرنے سے پہلے یا ایک عوض پر قبضہ کرنے سے پہلے جدا ہو گئے تو عقد باطل ہو جائے گا کیونکہ شرط یعنی قبضہ فوت ہو گیا ہے اور اسی وجہ سے عقد صرف میں خیار کی شرط لگانا صحیح نہیں ہے اور نہ میعاد کی شرط لگانا صحیح ہے۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ایک سے قبضہ کا استحقاق نہیں رہتا ہے ورنہ ثانی سے قبضہ کا استحقاق فوت ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر مجلس میں خیار سقط کر دیا گیا تو عقد جائز ہو کر عود کرے گا۔ کیونکہ فساد مستحکم ہونے سے پہلے مرتفع ہو گیا ہے اور اس میں امام زفر کا اختلاف ہے۔

تشریح صورت مسدہ یہ ہے کہ اُرسونا، چاندی کے عوض بیچا گیا تو ان میں تفاضل یعنی ایک کا کم ہونا اور ایک کا زائد ہونا جائز ہے اور وجہ جواز اتنی وجہ کا موجود نہ ہونا ہے۔ کیونکہ اتنی وجہ کا موجود نہ ہونے کی صورت میں کمی، زیادتی کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہوتا ہے۔ اب یہ مجلس عقد میں دونوں عوضوں پر باہمی قبضہ کرنا واجب ہے۔ کیونکہ اندک کے پاک رسول ﷺ نے فرمایا ہے کہ سونے کو چاندی کے عوض بیچنا حرام ہے یعنی حرام ہے مگر بے اور۔ کے ساتھ یعنی باتھ در باتھ جائز ہے اور اگر عقد صرف میں عوضین یا احد عوضین پر قبضہ کرنے سے پہلے عاقدین جدا ہو گئے تو عقد صرف باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ عقد صرف کے صحیح ہونے کو باقی رکھنے کیلئے جو شرط تھی یعنی عوضین پر قبضہ کرنا وہ شرط کیونکہ فوت ہوئی ہے اسلئے عقد صرف باطل ہو جائے گا اور چونکہ بغیر قبضہ کی مجلس سے عاقدین جدا ہونا عقد صرف و باطل ہوتا ہے اسلئے عقد صرف میں نہ خیار کی شرط لگانا صحیح ہے اور نہ میعاد کی شرط لگانا صحیح ہے۔ خیار کی صورت تو یہ ہے کہ احد العاقدین نے کہا کہ میں نے "ان دنائیہ کو ان درابہم کے عوض اس شرط پر خریدا کہ مجھ کو تین دن کا اختیار ہے اور میعاد کی صورت یہ ہے کہ میں نے ان دنائیہ کو ان درابہم کے

عوض اس شرط پر خریدا کہ میں مذکورہ دراہم ایک ماہ بعد دوں گا۔ ان دونوں صورتوں میں عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ خیار شرط چونکہ من الاخیار نہ کیئے ملک ثابت ہونے کو روکتا ہے۔ اسلئے احد العوضین پر من الاخیار نہ کیئے ملک ثابت نہ ہوگی اور جب اس کی ملک ثابت نہ ہوئی تو اس کیلئے اس عوض پر قبضہ کرنا بھی واجب نہ ہوگا۔ بہر حال خیار شرط کی صورت میں "قبضہ" مستحق یعنی واجب نہیں ہوتا ہے اور میعاد کی شرط لگانے سے واجب شدہ قبضہ فوت ہو جاتا ہے۔ پس خیار شرط کے ساتھ قبضہ واجب نہیں ہوتا اور میعاد کی شرط کے ساتھ واجب شدہ قبضہ فوت ہو جاتا ہے۔ حالانکہ عقد صرف میں، جدا ہونے سے پہلے پہلے قبضہ کرنا شرط ہے۔ اسلئے عقد صرف میں نہ خیار کی شرط لگانا درست ہے اور نہ میعاد کی شرط لگانا درست ہے۔ ہاں عقد صرف میں خیار عیب اور خیار رویت دونوں ثابت ہوتے ہیں لیکن خیار رویت معین عوض میں ثابت ہوگا دین میں ثابت نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر عقد صرف میں خیار کی شرط لگائی مگر مجلس عقد ہی میں من لہ اختیار نے اس کو ساقط کر دیا تو ہمارے نزدیک یہ عقد جائز ہو جائے گا اور امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔

ہماری دلیل تو یہ ہے کہ مفید یعنی شرط خیار جب مستحکم اور ثابت ہونے سے پہلے پہلے مرتفع ہو گیا تو فساد دور ہو کر عقد جائز ہو جائے گا۔ اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ خیار شرط کی وجہ سے عقد فاسد ہو گیا ہے اور جو چیز فاسد ہو کر منعقد ہوتی ہے وہ جائز ہو کر عود نہیں کرتی بلکہ فاسد ہی رہتی ہے۔ اسلئے "خیار" ساقط کرنے کے باوجود یہ عقد جائز نہیں ہوگا۔

### ثمن صرف میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں

قال ولا يجوز التصرف في ثمن الصرف قبل قبضه حتى لو باع ديناراً بعشرة دراهم ولم يقبض العشرة حتى اشترى بها ثوباً فالبيع في الثوب فاسد لان القبض مستحق بالعقد حقاً لله تعالى وفي تجويزه فواته وكان ينبغي ان يجوز العقد في الثوب كما نقل عن زفر لان الدراهم لا تتعين فيصرف العقد الى مطلقها ولكما بقول الثمن في باب الصرف مبيع لان البيع لا بدله منه ولا شيء سوى الثمن فيجعل كل واحد منهما مبيعاً لعدم الاولوية وبيع المبيع قبل القبض لا يجوز وليس من ضرورة كونه مبيعاً ان يكون متعيناً كما في المسلم فيه

ترجمہ اور بیع صرف کے ثمن میں قبضہ کرنے سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر ایک دینار دس دراہم کے عوض فروخت کیا اور دس دراہم پر قبضہ نہیں کیا۔ حتیٰ کہ ان دس دراہم کے عوض ایک کپڑا خرید لیا تو کپڑے کی بیع فاسد ہے۔ اسلئے کہ عقد صرف کی وجہ سے قبضہ اللہ تعالیٰ کا حق بن کر واجب ہے حالانکہ ایسا تصرف جائز قرار دینے میں اس کا فوت ہونا لازم آتا ہے اور مناسب تھا کہ کپڑے کی بیع بھی جائز ہو جیسا کہ امام زفرؒ سے منقول ہے کیونکہ بیع کیلئے بیع ہونا ضروری ہے حالانکہ (یہاں) دو ثمن کے علاوہ کوئی چیز نہیں ہے۔ پس عدم اولویت کی وجہ سے ان دونوں میں سے ہر ایک کو بیع قرار دیا جائے گا اور بیع کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے اور اس کے بیع ہونے سے متعین ہونا لازم نہیں آتا جیسے مسلم فیہ میں ہے۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ بیع صرف کے دونوں عوضوں میں سے کسی عوض میں بھی قبضہ کرنے سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی کو صاحب قدوری نے فرمایا کہ بیع صرف کے ثمن میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ اور چونکہ اسکے دونوں عوضوں میں سے ہر ایک ثمن ہوتا ہے۔ لہذا دونوں میں قبضہ سے پہلے تصرف کی اجازت نہ ہوگی۔ اس پر ایک مسئلہ متفرع کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک دینار، دس درہم کے عوض فروخت کیا اور دس درہم پر قبضہ کئے بغیر ان کے عوض ایک تھان خرید لیا تو کپڑے کے تھان کی بیع فاسد ہے۔ کیونکہ ایک دینار کی بیع دس درہم کے عوض بیع صرف ہے۔ اور بیع صرف میں اللہ تعالیٰ کے حق کی وجہ سے قبضہ کرنا واجب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عاقدین کے ساقط کرنے سے قبضہ ساقط نہیں ہوتا یعنی اگر دونوں "عاقد" بیع صرف کے عوضوں پر قبضہ ساقط کرنے پر اتفاق کریں تو ان کے اتفاق کرنے سے قبضہ ساقط نہ ہوگا۔ بلکہ حلی حالہ واجب رہے گا۔ کیونکہ قبضہ کا واجب ہونا ان کا حق نہیں ہے بلکہ اللہ کا حق ہے اور اللہ کا حق اسلئے ہے کہ قبضہ نہ کرنے کی صورت میں ربو الا لازم آتا ہے اور ربو احرام ہے اور حرام ہونا اللہ کا حق ہے نہ کہ بندے کا۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ عقد صرف میں قبضہ کا واجب ہونا اللہ کا حق ہے اور دس درہم پر قبضہ کرنے سے پہلے ان کے عوض کپڑے کا تھان خریدنے میں اللہ کے اس حق کو فوت کرنا لازم آتا ہے۔ اور اللہ کے حق کو فوت کرنا قطعاً ناجائز ہے۔ اسلئے قبضہ کئے بغیر دس درہم کے عوض کپڑے کا تھان خریدنا جائز ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے مذکور دس درہم کے عوض کپڑا خریدنا جائز ہو۔ جیسا کہ یہ امام زفر سے بھی منقول ہے۔ کیونکہ درہم متعین کرنے کے باوجود متعین نہیں ہوتے۔ پس کپڑے کی بیع مطلق درہم کی طرف لوٹنے کی۔ چنانچہ اگر کسی نے کپڑا خرید اور اس کو بیع صرف کے بدل کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ مطلق درہم کی طرف منسوب کیا تو یہ جائز ہے۔ پس اسی طرح جب بیع صرف کے بدل کی طرف منسوب کیا ہو تو بھی جائز ہونا چاہئے تھا کیونکہ درہم متعین نہیں ہوتے اگرچہ ان کی طرف اشارہ ہی کیوں نہ کیا گیا ہو۔ پس معلوم ہوا کہ کپڑے کی بیع کو بیع صرف کے بدل (دس درہم) کی طرف منسوب کرنا اور مطلق رکھنا دونوں برابر ہیں۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ عقد صرف، عقد بیع ہے۔ کیونکہ عقد صرف میں مبادلہ مال بامال ہوتا ہے۔ اور چونکہ مبادلہ مال بامال کا نام بیع ہے اسلئے عقد صرف بھی عقد بیع ہوگا اور بیع بیع اور ثمن دونوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ حالانکہ یہاں دونوں عوض ثمن ہیں۔ اسلئے کہ دینار بھی از قبیلہ ثمن ہے۔ اور درہم بھی از قبیلہ ثمن ہیں اور کسی عوض کو چونکہ بیع بنانے پر کوئی مرجع موجود نہیں ہے۔ اسلئے دونوں میں سے ہر ایک من وجہ بیع اور من وجہ ثمن ہوگا۔ جیسا کہ بیع بمقابلہ یعنی بیع العرض بالعرض میں ہر ایک من وجہ بیع اور من وجہ ثمن ہوتا ہے اور بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنا چونکہ جائز نہیں ہے۔ اسلئے عقد صرف کے عوض یعنی دس درہم میں قبضہ کرنے سے پہلے تصرف کرنا جائز نہ ہوگا۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ عقد صرف کا عوض اگر من وجہ بیع ہے تو من وجہ ثمن بھی ہے اور قبضہ سے پہلے ثمن میں تصرف کرنا جائز ہے۔ لہذا عقد صرف کے عوض یعنی دس درہم میں بھی قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز ہونا چاہئے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ثمن ہونے کا تقاضہ تو یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے بیع صرف کے عوض میں تصرف کرنا جائز ہو اور بیع ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہ ہو۔ پس جب جواز اور عدم جواز میں شک پیدا ہو گیا تو شک کی وجہ سے تصرف کرنا جائز نہ ہوگا۔

ولیس من ضرورة كونه الخ۔ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ جب بیع صرف کے دونوں بدل من وجہ بیع ہیں تو ان کو متعین ہونا چاہئے کیونکہ بیع متعین ہوتی ہے۔ حالانکہ آپ ان



کے متعین ہونے کے قائل نہیں ہیں؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کا بیع ہونا اس کے متعین ہونے کو مستلزم نہیں ہوتا۔ مثلاً مسمیہ بال اتفاق بیع ہوتی ہے۔ لیکن متعین نہیں ہوتی بلکہ مسلم الیہ کے ذمہ واجب ہوتی ہے۔

سونے کی چاندی کے ساتھ اندازے سے بیع جائز ہے

و یجوز بیع الذهب بالفضة مجارفة لان المساواة غیر مشروطة فيه ولكن يشترط القبض في المجلس لما ذكرنا بخلاف بيعه بجنسه مجازفة لما فيه من احتمال الربوا

ترجمہ اور سونے کو چاندی کے عوض اندازے سے بیچنا جائز ہے کیونکہ خلاف جنس میں برابری شرط نہیں ہے لیکن مجلس میں قبضہ کرنا شرط ہے۔ اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے اس کے برخلاف اندازے سے اس کی بیع اس کی جنس کے عوض کیونکہ اس میں ربوا کا احتمال ہے۔

تشریح مسد، سونے کی بیع چاندی کے عوض اور چاندی کی بیع سونے کے عوض اندازے سے جائز ہے خواہ وزن میں دونوں عوض برابر ہوں یا ایک کم اور ایک زائد ہو۔ کیونکہ اختلاف جنس کی صورت میں برابری شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ عبدہ بن صامت کی حدیث۔۔۔ ادا اختلافت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يداً بيداً شاہد ہے۔ پس جب اختلاف جنس کی صورت میں دونوں عوضوں کا برابر ہونا شرط نہیں ہے تو اندازے اور انکل سے بیچنا بھی حرام نہ ہوگا۔ البتہ افتراق بابدان سے پہلے پہلے قبضہ کرنا شرط ہے اور اس کی عقلی اور عقلی دلیلیں سابق میں گزر چکی ہیں۔ عقلی دلیل سے مراد حدیث الذهب بالورق ربوا لا هاء و هاء ہے یعنی سونے کو چاندی کے عوض بیچنا ربوا ہے مگر لے اور لا کے ساتھ جائز ہے۔ یعنی اگر باہم قبضہ ہو جائے تو جائز ہے اور اگر سونے کو اس کی جنس یعنی سونے کے عوض یا چاندی کو چاندی کے عوض اندازے اور انکل سے بیچا تو جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں ربوا کا احتمال ہے یعنی ہو سکتا ہے کہ ایک عوض کم اور ایک عوض زائد ہو۔ اور پہلے بار بار گزر چکا ہے کہ احتمال ربوا بھی حقیقت ربوا کی طرح حرام ہے۔ اسلئے سونے یا چاندی کی بیع بجنسہ اندازے سے حرام اور ناجائز ہے۔

باندی جس کی قیمت ایک ہزار مثقال چاندی ہے اور اس کی گردن میں چاندی کا ایک طوق

ہے جس کی قیمت ایک ہزار مثقال ہے دو ہزار مثقال چاندی کے بدلے بیچی اور نقد ثمن

ایک ہزار مثقال لئے اور مجلس برخواست کر کے جدا ہو گئے تو ثمن کس کے بدلے میں ہوگا

قال ومن باع جارية قيمتها الف مثقال فضة وفي عنقها طوق فضة قيمته الف مثقال بالف مثقال فضة ونقد من الثمن الف مثقال ثم افترقا فالذي نقد ثمن الفضة لان قبض حصة الطوق واجب في المجلس لكونه بدل الصرف والظاهر منه الاتيان بالواجب وكذا لو اشتراهما بالف مثقال الف سينة والف نقد فالنقد ثمن الطوق لان الاجل باطل في الصرف جائز في بيع الجارية والمباشرة على وجه الحواز هو الظاهر منهما

ترجمہ ایک شخص نے ایک باندی جس کی قیمت ایک ہزار مثقال چاندی ہے اور جس کی برون میں چاندی کا ایک طوق ہے جس کی قیمت بھی ایک ہزار مثقال ہے اس کو دو ہزار مثقال چاندی کے عوض فروخت کیا اور مشتری نے ایک ہزار مثقال ثمن نقد ادا کیا پھر دونوں جدا ہو گئے تو جو کچھ اس نے نقد ادا کیا ہے وہ چاندی کے طوق کا ثمن ہے کیونکہ حصہ طوق پر قبضہ کرنا اسی مجلس میں واجب ہے۔ اسے کہ یہ صرف کا بدلہ ہے بائع کی طرف سے ظاہر یہی ہے کہ اس نے واجب ادا کیا ہوگا اور اسی طرح اگر اس نے باندی اور طوق دونوں کو دو ہزار مثقال کے عوض (اس طرح) خریدا کہ ایک ہزار ادھار ہے اور ایک ہزار نقد ہے تو نقد طوق کا ثمن ہوگا۔ کیونکہ بیع صرف میں میعاد باطل ہے اور باندی کی بیع میں جائز ہے اور مآقنین کی طرف سے ظاہر یہی ہے کہ عقد کا ارتکاب جائز طریقہ پر ہو۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک باندی جس کی قیمت ایک ہزار مثقال چاندی ہے اور جس کی برون میں چاندی کا ایک طوق ہے اس کی قیمت بھی ایک ہزار مثقال ہے۔ ان دونوں کو دو ہزار مثقال چاندی کے عوض فروخت کیا اور مشتری نے اس میں سے ایک ہزار مثقال چاندی نقد ادا کی۔ پھر دونوں عقد کرنے والے جدا ہو گئے تو جو کچھ اس نے ادا کیا ہے وہ چاندی کے طوق کا ثمن شمار ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ اس عقد میں ایک ہزار مثقال چاندی باندی کا ثمن ہے اور ایک ہزار مثقال چاندی طوق کا ثمن ہے۔ پس طوق اور ایک ہزار مثقال چاندی کے درمیان مبادلہ بیع صرف ہے اور باندی اور ایک ہزار مثقال چاندی کے درمیان مبادلہ بیع صرف نہیں ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ بیع صرف کے عوضوں پر مجلس کے اندر قبضہ کرنا حق شرع کی وجہ سے واجب ہے۔ پس طوق کے ثمن پر مجلس کے اندر قبضہ کرنا حق شرع کی وجہ سے واجب ہوگا اور باندی کے حصہ ثمن پر قبضہ کرنا واجب نہیں ہے اور مسلمانوں کا ہر حال یہ ہے کہ وہ اپنے ذمہ کو فروغ کرنے کیسے پہلے واجب ادا کرتا ہے۔ اور اس عقد میں چونکہ بائع بھی مسلمان ہے اسلئے ہر حال یہی ہے کہ اس نے واجب ادا کیا ہوگا اور جب اس نے واجب ادا کیا ہے تو یہ ایک ہزار مثقال چاندی طوق کا حصہ ثمن شمار ہوگی۔ کیونکہ مجلس میں طوق ہی کے ثمن کا ادا کرنا واجب ہے۔ باندی کے ثمن کا ادا کرنا واجب نہیں ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک آدمی نے نماز کا ایک سجدہ چھوڑ دیا اور اس کو کوئی سہو بھی ہو گیا۔ پھر اس نے سہو کے دو سجدے ادا کئے اور سلام پھیر دیا تو سہو کے دو سجدوں میں سے ایک سجدہ نماز کے بندوں کی طرف پھیرا جائیگا۔ اگرچہ اس نے اس کی نیت نہ کی ہوتا کہ اسکی نماز صحیح طریقہ سے ادا ہو سکے اور نماز کا فریضہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے۔ کیونکہ نماز کا بندہ رکن اور فرض ہے اس کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوتی اور سجدہ سہو واجب ہے اس کے بغیر نماز میں اگرچہ نقصان باقی رہ جاتا ہے لیکن اس کے ذمہ سے فریضہ نماز ادا ہو جاتا ہے۔

دوسری نظیر یہ ہے کہ ایک آدمی نے طواف زیارت چھوڑ دیا اور طواف صدر ادا کیا تو اس طواف صدر و طواف زیارت کی طرف پھیر دیا جائے گا تاکہ اس کا حج صحیح طریقہ پر ادا ہو سکے کیونکہ طواف زیارت حج کا رکن ہے اس کے بغیر حج صحیح نہیں ہوتا اور طواف صدر واجب ہے اس کے بغیر فرض حج ادا ہو جاتا ہے اور حاجی کا ذمہ فارغ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ایک ہزار مثقال چاندی کو طوق کا ثمن شمار کیا جائے گا تاکہ طوق اور باندی دونوں کی بیع درست ہو جائے۔

اسی طرح اگر باندی اور طوق کو دو ہزار مثقال چاندی کے عوض اس طور پر خریدا کہ ایک ہزار مثقال ادھار ہیں اور ایک ہزار نقد ہیں تو ایک ہزار نقد طوق کا ثمن شمار کیا جائے گا۔ کیونکہ بیع صرف میں میعاد مقرر کرنا یعنی ادھار معاملہ کرنا باطل ہے اور باندی کی بیع میں ادھار جائز

ہے۔ اور عاقدین کے حال سے یہی ظاہر ہے کہ بیع جائز ہو۔ پس ظاہر حال کی رعایت کرتے ہوئے ایک ہزار نقد و طوق کا حصہ ثمن قرار دینا مناسب ہے تاکہ طوق اور باندی دونوں کی بیع درست ہو جائے۔

ایک تلوار چاندی سے آراستہ ایک سو درہم کے عوض فروخت کی اس کا حلیہ پچاس درہم ہے  
اور ثمن پچاس درہم ادا کئے تو یہ ثمن اس حلیہ کے بدلے ہوگا

و کذلک لو باع سیما محلی بمائة درہم و حلیہ خمسین و دفع من الثمن خمسین حاز البیع فکان المقبوض حصۃ الفضة وان لم یبین ذلک لما یبای و کذلک ان قال خذ ہذہ الخمسین من ثمنہما لان الاثنین قدیراد مدکرہما الواحد قال اللہ تعالیٰ "یخرج مہما اللؤلؤ والمرجان" والبراد احدہما فیحمل علیہ بظاہر حالہ فان لم یتقابضاً حتی افر قاطل العقد فی الحلیہ لانه صرف فیہا و کذا فی السیف ان کان لا یتحلص الا بضرر لانه لا یمکن تسلیمہ بدون الضرر. ولہذا لا یحوز افرادہ بالبیع فصار کالطوق الحاریۃ و ہذا اذا کانت الفضة المفردۃ ازید مما فیہ فان کانت مثله او اقل منه او لا یدری لا یحوز البیع للربوا او لا حتمالہ وجہۃ الصحۃ من وجہ وجہۃ الفساد من وجہین فتراجع

ترجمہ اور اسی طرح اگر چاندی سے آراستہ ایک تلوار ایک سو درہم کے عوض فروخت کی اور اس کا حلیہ پچاس درہم ہے اور اس نے ثمن میں پچاس درہم ادا کئے تو بیع جائز ہوگئی۔ پس جس پر قبضہ کیا گیا ہے وہ چاندی (کے حلیہ) کا حصہ ہے اگر بیان نہ کیا ہو۔ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی ہے اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ یہ پچاس درہم ان دونوں کے ثمن سے لے۔ اس لئے کہ کبھی دو ذکر کرنے سے ایک مراد ہوتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں سمندروں سے موتی و مرجان نکلتے ہیں اور مراد ان دونوں میں سے ایک ہے۔ پس بظاہر حال اسی پر محمول ہوگا اور اگر باہمی قبضہ نہ ہوا یہاں تک کہ دونوں جدا ہو گئے تو حلیہ میں عقد باطل ہو جانے کا کیونکہ یہ حلیہ میں بیع صرف ہے اور اسی طرح تلوار میں۔ اگر حلیہ بغیر ضرر کے جدا نہ ہو سکے۔ اس لئے کہ بغیر ضرر کے تلوار کا سپرد کرنا ممکن نہیں ہے اور اسی وجہ سے تنہا تلوار کی بیع جائز نہیں ہے جیسے چھت میں شہتیر کی (بیع جائز نہیں ہے) اور اگر حلیہ تلوار سے بغیر ضرر کے جدا ہو سکے تو تلوار میں بیع جائز ہو جائے گی۔ اور حلیہ کی بیع باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ تنہا تلوار کی بیع ممکن ہے۔ پس باندی اور طوق کے مانند ہو گیا۔ اور یہ حکم اس وقت ہے جبکہ وہ چاندی جو الگ ہے اس سے زائد ہو جو بیع میں ہے۔ پس اگر اس سے کم یا اس کے مثل ہو یا اس کی مقدار معلوم نہ ہو تو ربو یا احتمال ربو کی وجہ سے بیع جائز نہ ہوگی۔ اور صحیح ہونے کی جہت ایک وجہ سے ہے اور فساد کی جہت دو وجہوں سے ہے تو جہت فساد ہی رائج ہوگی۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے چاندی کے زیور سے آراستہ ایک تلوار ایک سو درہم کے عوض فروخت کی در انحالیکہ اس کا حلیہ اور زیور پچاس درہم ہے۔ پھر مشتری نے ثمن میں پچاس درہم ادا کئے اور یہ صراحت نہیں کی کہ یہ پچاس درہم حلیہ کا عوض ہیں یا تلوار کا عوض ہیں یا دونوں کا عوض ہیں تو یہ بیع جائز ہو جائے گی اور وہ پچاس درہم جن پر بیع نے قبضہ کیا ہے حلیہ کا ثمن شمار ہوں گے۔ کیونکہ حلیہ ہی کے ثمن پر قبضہ کرنا واجب تھا اس لئے ظاہر حال ہا تقاضہ یہی ہے کہ پہلے وہی ادا کیا گیا ہوگا۔

اور اگر مشتری نے بھرا۔ یہ یہاں کہ یہ پچاس درہم تلوار اور حلیہ دونوں کا ثمن ہے تو اس صورت میں بھی یہ حلیہ ہی کا ثمن شمار ہوگا۔ تو یہ مشتری نے یوں کہا کہ ان دونوں کے ثمن میں سے جس قدر قبضہ کرنا واجب ہے وہ لے۔ کیونکہ مسلمانوں کے امور کو حتی الامکان جواز اور صلاح پر محمول کیا جاتا ہے۔ اور یہاں جواز پر محمول کرنا ممکن بھی ہے۔ بایں طور کہ من ثمنہما میں تثنیہ کی ضمیر سے واحد مراد لیا جائے۔ اور یہ کہا جائے کہ مشتری نے اگرچہ من ثمنہما کہا ہے لیکن مراد من ثمن الحلیہ ہے اور تثنیہ ذکر کر کے واحد مراد لینا جائز بھی ہے۔ جیسا کہ باری تعالیٰ کے قوارب حرج منہما اللؤلؤ والمرجان میں منہما ضمیر کا مرجع بیٹھا اور کھاری سمندر سے۔ لیکن موتی اور مرجان فقط کھاری اور منشور سمندر سے نکلتے ہیں۔ بیٹھے سمندر سے نہیں نکلتے۔ اس سے معلوم ہوا کہ منہما میں تثنیہ سے واحد مراد ہے اور جیسے حضرت موسیٰ اور حضرت خضر علیہ السلام کے قصہ میں باری تعالیٰ نے فرمایا ہے نسبا حوتہما نسبا تثنیہ کا صیغہ ہے۔ حالانکہ مجمع البحرین پر مچھلی و فراموش کرنے والے فقط حضرت موسیٰ علیہ السلام کے خادم ہیں۔ یہاں بھی تثنیہ بول کر واحد مراد لیا گیا ہے اور جیسے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے قد احیت دعوتکما حالانکہ مراد فقط حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا ہے۔ یہاں بھی تثنیہ بول کر واحد مراد لیا گیا ہے۔ اور جیسے رسول اکرم ﷺ نے مالک بن الحویرث اور ان کے چچ زاد بھائی کے قصہ میں فرمایا ہے۔ اذا سافرتما فاذا واقیما یعنی جب تم سفر کرو تو اذان دو اور اقامت کہو۔ یہاں بھی اذان اور اقیما میں تثنیہ بول کر واحد مراد لیا گیا ہے کیونکہ اذان و اقامت ایک آدمی بتاتا ہے اور جیسے باری تعالیٰ کا قول ہے یا معشر الجن والانس الم یأتکم رسل منکم۔ حالانکہ اہل حق کے نزدیک رسل فقط معشر انس سے ہوتے ہیں۔ معشر جن سے نہیں ہوتے پس یہاں بھی منکم یعنی معشر جن اور معشر انس بول کر فقط معشر انس مراد لیا گیا ہے۔ پس جب تثنیہ بول کر واحد مراد لینا شائع ذائع ہے تو مشتری کے مسلمان ہونے کی حالت کی رعایت کرتے ہوئے اس کے قول من ثمنہما و من ثمن الحلیہ پر محمول کیا جائے گا کیونکہ مسلمان کا ظاہر حال یہ ہے کہ وہ جائز کام کرتا ہے اور ناجائز کا ارتکاب نہیں کرتا۔ اور بیع کا جو زاسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ مذکورہ پچاس درہم حلیہ کا ثمن قرار دیے جائیں۔ اسلئے خذ هذه الخمسين من ثمنہما کہنے کی صورت میں بھی یہ پچاس درہم حلیہ کا ثمن شمار ہوں گے اور حلیہ اور تلوار دونوں کا شمار نہ ہوں گے۔

صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں یعنی جاریہ اور طوق کی صورت میں اور تلوار اور حلیہ کی صورت میں اگر مجلس میں باہم قبضہ نہ ہوا اور عاقدین دونوں جدا ہو گئے تو طوق اور حلیہ کے حصہ میں عقد باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ حصہ طوق اور حصہ حلیہ میں دونوں عوضوں کے ثمن یعنی چاندی ہونے کی وجہ سے یہ عقد صرف ہے اور بغیر قبضہ کئے جدا ہونے سے چونکہ عقد صرف باطل ہو جاتا ہے۔ اسلئے حصہ طوق اور حصہ حلیہ میں یہ عقد باطل ہو جائے گا۔ اور باندی کے اندر درست ہو جائے گا۔ اور رہا تلوار کا معاملہ تو حلیہ اگر تلوار کے ساتھ ایسے طریقہ سے پیوستہ اور وابستہ ہے کہ حلیہ کو تلوار سے جدا کرنا بغیر ضرر کے ممکن نہ ہو تو تلوار کی بیع بھی باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ اس صورت میں بغیر ضرر کے تلوار کا سپرد کرنا ممکن نہ رہا اور جس صورت میں بغیر ضرر کے بیع سپرد کرنا ممکن نہ ہو۔ اس صورت میں بیع باطل ہو جاتی ہے اسلئے مذکورہ صورت میں تلوار کی بیع بھی باطل ہو جائے گی۔ یہی وجہ ہے کہ جب حلیہ کا تلوار سے جدا کرنا بغیر ضرر کے ممکن نہ ہو تو تنہا تلوار کی بیع جائز نہیں ہوتی جیسے چھت میں لگے ہوئے شہتیر کا سپرد کرنا چونکہ بغیر ضرر کے ممکن نہیں ہے۔ اس لئے چھت میں لگے ہوئے شہتیر کا بیچنا ناجائز ہے اور اگر حلیہ کا تلوار سے جدا کرنا بغیر ضرر کے ممکن ہو تو تلوار کی بیع جائز ہو جائے گی اور حلیہ کی بیع باطل ہو جائے گی۔ کہنا اس صورت میں تلوار یعنی بیع کو بغیر ضرر کے سپرد کرنا ممکن ہے اور جس صورت میں بیع کو بغیر ضرر کے سپرد کرنا



ممکن ہو اس صورت میں بیع جائز ہوتی ہے۔ اسلئے اس صورت میں تلوار کی بیع درست ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ اس صورت میں تنہا تلواروں کی بیع درست ہے اور یہ باندی اور طوق کو ملا کر بیچنے کے مانند ہو گیا یعنی اگر باندی اور طوق کو ملا کر دو ہزار مثقال چاندی کے عوض بیچا اور بغیر قبضہ کئے عاقدین جدا ہو گئے تو طوق کی بیع عقد صرف ہونے کی وجہ سے اگرچہ باطل ہو جائے گی مگر باندی کی بیع درست ہو جائے گی۔ کیونکہ باندی کو سپرد کرنا ممکن ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ تمام تفصیل اس صورت میں ہیں جبکہ وہ چاندی جو انگ ہے یعنی جس کو ثمن بنایا ہے اس چاندی سے زائد ہو جو بیع یعنی تلوار سے لگی ہوئی ہے۔ جیسے مسئلہ مذکورہ میں تلوار سے لگی ہوئی چاندی پچاس درہم ہے اور ثمن ایک سو درہم ہے تو یہ صورت جائز ہے کیونکہ جو چاندی بیع کے ساتھ لگی ہوئی ہے وہ چاندی اپنے بقدر چاندی کے عوض ہو جائے گی۔ اور جو چاندی زائد ہے وہ بیع کے عوض ہو جائے گی۔ اور اگر وہ چاندی جو ثمن ہے اس چاندی کے برابر ہو جو بیع کے ساتھ پیوستہ ہے یا اس سے کم ہو یا اس کی مقدار معلوم نہ ہو تو بیع جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ جس صورت میں ثمن کی چاندی بیع سے لگی ہوئی چاندی کے برابر ہے یا کم ہے تو ربوا لازم آئے گا۔ برابر کی صورت میں تو اسلئے کہ چاندی کے عوض ہو گئی اور بیع یعنی تلوار بلا عوض رہی اور کم کی صورت میں تلوار اور کچھ چاندی بلا عوض رہی۔ مثلاً ثمن کی چاندی دس تولہ ہے اور تلوار پر لگی ہوئی چاندی بارہ تولہ ہے تو دس تولہ کے عوض ہو گئی اور تلوار اور دو تولہ چاندی بلا عوض رہی اور عقد بیع میں کسی چیز کا بلا عوض ہونا یہی ربوا ہے اسلئے ان دونوں صورتوں میں ربوا لازم آئے گا اور اگر ثمن کی چاندی کی مقدار معلوم نہ ہو تو اس صورت میں ربوا کا احتمال ہے کیونکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ثمن کی چاندی اس چاندی سے زائد ہو جو بیع کے ساتھ پیوستہ ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کے برابر ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس سے کم ہو۔ بہر حال اس صورت میں احتمال ربوا ہے اور احتمال ربوا چونکہ حقیقت ربوا کی طرح حرام ہے اسلئے یہ صورت بھی ناجائز ہوگی۔

وجہ الفساد الخ سے سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ ثمن کی چاندی کی مقدار اگر معلوم نہ ہو تو بیع جائز ہونی چاہئے۔ کیونکہ اصل بیع کا جائز ہونا ہے اور مفسد وہ زیادتی ہے جو عیوض سے خالی ہو۔ پس جب تک زیادتی کا علم یقینی طور پر نہ ہو اس وقت تک جواز کا حکم لگایا جائے گا۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ ثمن کی چاندی کی مقدار معلوم نہ ہونے کی صورت میں تین احتمال ہیں یا ثمن کی چاندی اس چاندی سے زائد ہوگی۔ جو بیع یعنی تلوار کے ساتھ لگی ہوئی ہے یا اس کے برابر ہوگی اور یا اس سے کم ہوگی۔ پہلی صورت میں یعنی زائد ہونے کی صورت میں تو بیع جائز ہے اور باقی دو صورتوں میں یعنی برابر اور کم ہونے کی صورت میں بیع فاسد ہے پس ثمن کی چاندی کی مقدار معلوم نہ ہونے کی صورت میں ایک اعتبار سے بیع جائز ہے اور دو اعتبار سے بیع فاسد ہے اور یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ دو کو ایک پر ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ لہذا جہت فساد رائج ہوگی اور جب جہت فساد رائج ہے تو اس صورت میں بھی بیع فاسد ہوگی۔

چاندی کا برتن بیچا پھر دونوں جدا ہو گئے اور کچھ ثمن پر قبضہ کیا جس میں قبضہ نہیں کیا اس میں بیع باطل ہے

قال ومن باع إباء فضة ثم افترقا وقد قبض بعض ثمه بطل البيع فيما لم يقبض وصح فيما قبض وكان الإباء مستنركا بينهما لانه صرف كله فصح فيما وجد شرطه وبطل فيما لم يوجد والفساد طار لانه يصح ثم يبطل

بالافتراق فلا یشتیع ولو استحق بعض الاناء فالمشتري بالخيار ان شاء اخذ الباقي بحصته وان شاء رده لان  
الشركة عيب في الاناء

ترجمہ اور اگر کسی نے چاندی کا برتن فروخت کیا پھر دونوں جدا ہو گئے حالانکہ بائع بعض ثمن پر قبضہ کر چکا ہے تو اس حصہ میں جس پر بائع نے قبضہ نہیں کیا ہے۔ بیع باطل ہو جائے گی اور جس پر قبضہ کر چکا ہے اس میں بیع صحیح ہو جائے گی اور برتن بائع اور مشتری کے درمیان مشترک ہو جائے گا کیونکہ یہ پورا عقد صرف ہے۔ پس جس قدر میں صرف کی شرط پائی گئی اس میں عقد صحیح ہو گیا اور جس میں شرط نہیں پائی گئی اس میں باطل ہو گیا۔ اور فساد چونکہ طاری ہے کیونکہ عقد صحیح ہو کر افتراق کی وجہ سے پھر باطل ہو گا۔ اسلئے فساد نہیں پھیلے گا۔ اور اگر برتن کا ایک حصہ مستحق ہو گیا تو مشتری کو اختیار ہے اگر چاہے باقی کو اسکے حصہ ثمن کے عوض لے لے اور اگر چاہے اس کو واپس کرے۔ یہ نہ کہ برتن میں شرکت پیدا ہو جانا عیب ہے۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے چاندی کا ایک برتن فروخت کیا پھر عین قدر جدا ہو گئے۔ نہ کہ جدا ہونے سے پہلے مشتری ثمن کا ایک حصہ ادا کر چکا ہے۔ پس جس قدر ثمن ادا کر چکا ہے اسی کے بقدر بیع صحیح ہو گی اور جس قدر ادا نہیں کیا اس کے بقدر باطل ہو جائے گی۔ اور یہ برتن بائع اور مشتری کے درمیان مشترک ہو جائے گا۔ مثلاً ایک سو درہم وزن کا برتن ایک سو درہم کے عوض خریدا پھر مشتری نے صرف پچاس درہم ادا کئے اور پچاس ادا نہیں کئے اس کے بعد دونوں جدا ہو گئے تو پچاس درہم کے بقدر برتن کی بیع صحیح ہے اور پچاس کے بقدر باطل ہے اور چونکہ مشتری نصف ثمن یعنی پچاس درہم ادا کر چکا ہے اسلئے برتن کے نصف کا مالک مشتری اور نصف کا مالک بائع ہو گا۔

دلیل یہ ہے کہ یہ عقد پورے کا پورا عقد صرف ہے اور عقد صرف کے بقائے جواز کی شرط تقاضا ہے یعنی جدا ہونے سے پہلے دونوں عوضوں پر قبضہ کرنا شرط ہے۔ پس جتنے حصے میں یہ شرط پائی گئی ہے اتنے میں یہ عقد صحیح ہو جائے گا اور جتنے میں یہ شرط نہیں پائی گئی ہے اتنے میں یہ عقد باطل ہو جائے گا۔

والفساد طاری الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ جب قبضہ نہ پائے جانے کی وجہ سے نصف برتن کی بیع فاسد ہوئی تو اس فساد پورے برتن کی بیع میں پھیل جانا چاہئے اور پورے برتن کی بیع ناسد ہوئی چاہئے نہ کہ نصف برتن کی؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ فساد کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ فساد اصلی ۲۔ فساد طاری

ان کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ اگر ابتدائے عقد میں فساد ہو تو وہ فساد اصلی کہلائے گا اور اگر عقد صحیح ہو کر منعقد ہوا اور پھر فساد پیدا ہوا تو یہ فساد طاری کہلاتا ہے اور ان دونوں کا حکم یہ ہے کہ فساد اصلی کی صورت میں پورا عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ اور فساد طاری کی صورت میں پورا عقد فاسد نہیں ہوتا بلکہ بقدر منصف فساد ہوتا ہے اور یہاں ہر نصف ثمن پر قبضہ نہ کرنے کی وجہ سے جو فساد پیدا ہوا ہے یہ فساد طاری ہے کیونکہ عقد صرف میں جدا ہونے سے پہلے تقاضا کی شرط جواز عقد کے بقا کی شرط ہے۔ انعقاد عقد کی شرط نہیں ہے۔ یعنی عقد صرف

درست ہو رہے ہوں لیکن جب بغیر قبضہ کے افتراق ہو گیا تو اس کی وجہ سے فساد پیدا ہوا ہے پس جب یہ فساد طاری ہے تو پورے عقد میں نہیں پھیلے گا۔ بلکہ بقدر مفسد یعنی صرف برتن کی بیع میں رہے گا۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک آدمی نے دو غلام فروخت کئے۔ پھر قبضہ مشتمل سے پہلے ان میں سے ایک مرگیا تو بیع زندہ غلام میں باقی رہے گی اور مرنے والے میں باطل ہو جائے گی۔ اور اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ نصف برتن کی بیع کے صحیح ہونے اور نصف کی بیع کے باطل ہونے میں مشتری پر تفریق صنفہ لازم آتا ہے اور تفریق صنفہ کی صورت میں مشتری کو اختیار ہوتا ہے۔ لہذا یہاں بھی مشتری کو اختیار ہونا چاہئے تھا۔ حالانکہ آپ نے مشتری کو اختیار نہیں دیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تفریق صنفہ مشتری ہی کے فعل سے لازم آیا ہے کیونکہ اگر مشتری جدا ہونے سے پہلے پورا ثمن ادا کر دیتا تو یہ تفریق صنفہ لازم نہ آتا۔ پس جب اس تفریق میں مشتری ہی مجرم ہے تو اس کا حق اختیار بھی ساقط ہو گیا ہے۔

صاحب قدری فرماتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں اگر برتن کا ایک حصہ مستحق ہو گیا یعنی بائع اور مشتمل کے علاوہ ایک تیسرے آدمی نے دھسے برتن میں اپنے استحقاق کا دعویٰ کر کے اس کو ثابت کر دیا تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ وہ غیر مستحق برتن کو اس کے حصہ ثمن کے عوض لے لے یا اس کو رد کر دے کیونکہ برتن میں شرکت کا پیدا ہونا عیب ہے اور عیب بھی ایسا جس میں مشتری کے فعل کو کوئی دخل نہیں ہے اور عیب کی صورت میں چونکہ مشتری کو اختیار ہوتا ہے۔ اسلئے اس صورت میں بھی مشتری کو اختیار ہوگا۔

چاندی کا ایک ٹکڑا فروخت کیا پھر بعض کا مستحق نکل آیا، بقیہ کو اس کے حصہ ثمن سے لے لے گا

و من باع قطعة بقره تم استحق بعضها احد ما بقى بحصته ولا خيار له لانه لا يضره التبعض

ترجمہ اور اگر کسی نے چاندی کا ایک ٹکڑا فروخت کیا پھر اس کا ایک مستحق ہو گیا تو باقی کو اس کے حصہ ثمن کے عوض لے لے گا اور اس کو اختیار بھی نہ ہوگا کیونکہ اس کو ٹکڑے کرنا کچھ مضرت نہیں ہے۔

تشریح مسئلہ اگر کسی نے گائی ہوئی چاندی کا ٹکڑا فروخت کیا پھر قدین کے علاوہ تیسرے آدمی نے اس کے ایک حصہ میں اپنا استحقاق ثابت کر دیا تو جس قدر چاندی کا ٹکڑا غیر مستحق رہا مشتری اس کو اس کے حصہ ثمن کے عوض لے لے اور مشتری کو لینے اور نہ لینے کا اختیار بھی نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا مضرت نہیں ہے۔ اور جب ٹکڑے کرنا مضرت نہیں ہے تو اس میں شرکت، عیب شمار نہ ہوگا اور جب شرکت عیب نہیں ہے تو مشتری کو اختیار بھی حاصل نہ ہوگا۔

دو درہموں اور ایک دینار کی ایک درہم اور دو دیناروں کے ساتھ بیع جائز ہے

قال ومن باع درهمين ودينار ابدرهم ودينارين جاز البيع وجعل كل جنس منهما بخلافه وقال زفرو الشافعي لا يجوز وعلى هذا الخلاف اذا باع كرشعير وكر حنطة بكرى حنطة وكرى شعير لهما ان في الصرف الى خلاف الحسن تغير تصرفه لانه قابل الجملة بالجملة ومن قصيته الانقسام على الشيوع لا على البعین والتعير لا يجوز وان كان فيه تصحيح التصرف كما اذا اشترى قلبا بعشرة وثوبا بعشرة ثم باعها مرابحة لا يجوز وان امكن صرف الربح الى الثوب وكذا اذا اشترى عبدا بالف درهم ثم باعه قبل نقد الثمن من البائع مع عبد آخر بالف وخمس مائة لا يجوز في المشتري بالف وان امكن تصحيحه بصرف

الالف الیہ و کذا اذا جمع بین عبدہ و عبد غیرہ و قال بعثک احدہما لا یحوزو ان امکن تصحیحہ بصرفہ الی عبدہ و کذا اذا باع درہما و ثوباً بدرہم و ثوب و افتراقاً من غیر قبض فسد العقد فی الدرہمین و لا یصرف الدرہم الی الثوب لما ذکرنا

ترجمہ اور اگر کسی نے دو درہم اور ایک دینار کو ایک درہم اور دو دینار کے عوض بیچ تو یہ بیچ جائز ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک جنس اس کے خلاف کے عوض قرار دیا جائے گا۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ جائز نہیں ہے اور اسی اختلاف پر یہ ہے کہ جب ایک درہم اور ایک گرگندم، دو گرگندم اور دو کر جو کے عوض بیچا۔ امام زفر اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ خلاف جنس کی طرف پھیرنے میں اس کے تصرف کو متغیر کرنا لازم آتا ہے کیونکہ اس نے مجموعہ کا مجموعہ کے ساتھ مقابلہ کیا ہے اور اس کا تقاضہ مشتہر کے طور پر بنوا رہا ہے نہ کہ متعین صورت پر اور تصرف کو متغیر کرنا جائز نہیں ہے۔ اگرچہ اس میں تصرف کو صحیح کرنا ہے جیسے کسی نے ایک کٹن میں درہم کے عوض اور ایک کپڑے میں درہم کے عوض خریدا پھر ان دونوں کو مراکتہ فروخت کیا تو جائز نہیں ہے۔ اگرچہ نفع کو کپڑے کی طرف پھیرنا ممکن ہے اور اسی طرح اگر ایک درہم ایک ہزار درہم کے عوض خریدا پھر اس کو ٹخن ادا کرنے سے پہلے بائع کے ساتھ دوسرے غلام کے ساتھ پندرہ سو درہم کے عوض فروخت کر دیا تو ایک ہزار کے عوض خریدے ہوئے غلام میں بیچ جائز نہیں ہے۔ اگرچہ ایک ہزار کو اس کی طرف پھیر کر عقد کو صحیح بنانا ممکن ہے۔ اور اسی طرح اگر اپنے غلام کو اور دوسرے کے غلام کو مل کر کہا کہ میں نے تیرے ساتھ ان دونوں میں سے ایک کو فروخت کر دیا تو جائز نہیں ہے۔ اگرچہ اس بیچ کو اس کے غلام کی طرف پھیر کر صحیح بنانا ممکن ہے اور اسی طرح اگر ایک درہم اور ایک کپڑے کو ایک درہم اور ایک کپڑے کے عوض فروخت کیا اور بغیر قبضہ کے دونوں عاقد جدا ہو گئے تو دونوں درہموں میں عقد قسداً ہو جائے گا اور درہم کو کپڑے کی طرف نہیں پھیرا جائے گا۔ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دو درہم اور ایک دینار کو ایک درہم اور دو دینار کے عوض فروخت کیا تو ہمارے نزدیک یہ بیچ جائز ہے اور دونوں میں سے ہر ایک جنس کو اس کے خلاف کے عوض قرار دیا جائے گا۔ یعنی دو درہم، دو دینار کے مقابلہ میں شمار ہوں گے اور ایک درہم ایک دینار کے عوض شمار ہوگا۔ کیونکہ اگر خلاف جنس کی طرف نہ پھیرا گیا بلکہ ہر ایک کو اس کی جنس کے مقابل قرار دیا گیا یعنی دو درہم ایک درہم کے مقابلہ میں اور ایک دینار دو دینار کے مقابلہ میں قرار دیا جائے گا اور ہوا چونکہ حرام اور ناجائز ہے۔ اس لئے یہ عقد بھی ناجائز ہوگا۔ پس عاقدین کے عقد کو صحیح بنانے کے لئے ہر ایک جنس کو اس کے خلاف جنس کی طرف پھیرا گیا ہے اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ یہ عقد جائز نہیں ہے۔ یہی اختلاف اس وقت ہے جبکہ ایک رجو اور ایک گرگندم دو گرگندم اور دو کر جو کے عوض فروخت کئے گئے تو ہمارے نزدیک جائز ہے اور ایک رجو کو دو گرگندم کے عوض اور ایک گرگندم کو دو کر جو کے عوض قرار دیا جائے گا۔ لیکن امام زفر اور امام شافعی کے نزدیک ناجائز ہے۔

امام زفر اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ عوضین میں سے ہر ایک کو اس کی جنس کے مقابل قرار دینے میں یعنی دو درہم کو ایک درہم کے مقابل اور ایک دینار کو دو دینار کے مقابل قرار دینے میں تو رواج لازم آتا ہے اور رواج ناجائز ہے اور خلاف جنس کی طرف پھیرنے میں یعنی دو درہم کو دو دینار کے عوض اور ایک دینار کو ایک درہم کے عوض قرار دینے میں عاقدین کے تصرف کو متغیر کرنا لازم آتا ہے۔ کیونکہ عاقدین نے دو درہم اور ایک دینار کے مجموعہ کا ایک درہم اور دو دینار کے مجموعہ کے ساتھ مقابلہ کیا ہے اور مقابلہ کا تقاضا یہ ہے کہ بنوا رہا



مشترکہ اور شیوع کے طور پر ہو۔ متعین طور پر ہوا رہ نہ ہو۔ شیوع کا مطلب یہ ہے کہ بدلیں میں سے ہر بدل کا ہر جز دوسرے بدل کے ہر جز کے مقابل ہو۔ پس دو درہم کا ہر ہر جز جس طرح دو دینار کے ہر ہر جز کے مقابل ہوگا۔ اسی طرح ایک درہم کے ہر ہر جز کے مقابل بھی ہوگا۔ اور ایک دینار کا ہر ہر جز جس طرح ایک درہم کے ہر ہر جز کے مقابل ہوگا اسی طرح دو دینار کے ہر ہر جز کے مقابل بھی ہوگا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ جب مجموعہ کا مقابلہ مجموعہ کے ساتھ کیا جائے تو اس کا ہوا رہ شیوع کے طور پر ہوتا ہے۔ یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک غلام اور ایک باندی کپڑے اور گھوڑے کے عوض خریدے۔ پھر غلام پر کسی تیسرے آدمی نے استحقاق کا دعویٰ کرے لے یہ تو مشتہ فی غلام کی قیمت کپڑے اور گھوڑے دونوں میں رجوع کرے گا۔ پس اگر ہوا رہ شیوع کے طور پر نہ ہوتا تو کپڑے اور گھوڑے دونوں میں رجوع کرنے کا اختیار نہ ہوتا۔ پس جب مقابل کا تقاضہ شیوع کے طور پر ہوا رہ کرنا ہے اور متعین کر کے ہوا رہ کرنا نہیں ہے تو دو درہم کو دو دینار کے مقابلہ میں متعین کرنا اور ایک دینار کو ایک درہم کے مقابلہ میں متعین کرنا عاقدین کے تصرف کو متغیر کرنا ہے اور عاقدین کے تصرف کو متغیر کرنا جائز نہیں ہے تو دو درہم اور ایک دینار کو خلف جنس کی طرف پھیرنا یعنی دو درہم کو دو دینار کی طرف اور ایک دینار کو ایک درہم کی طرف پھیرنا بھی جائز نہ ہوگا۔ امام زفر اور امام شافعی نے عاقدین کے تصرف کو صحیح بنانے کیلئے ان کے تصرف کو متغیر کرنے کے عدم جواز پر چند مسئلے بطور مثال پیش فرمائے ہیں۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک ننگ جس کا وزن دس درہم چاندی ہے۔ دس درہم کے عوض خریدا اور ایک کپڑا دس درہم کے عوض خریدا۔ پھر ان دونوں کو صفحہ واحدہ کے تحت بیع مراہمہ کے طور پر بچیس درہم کے عوض بیچنا چاہا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ پانچ درہم نفع، ننگن اور کپڑے دونوں کے مقابل ہے تو گویا ساڑھے بارہ درہم کا ننگن بیچا اور ساڑھے بارہ درہم کا کپڑا بیچا حالانکہ ننگن کا وزن کل دس درہم ہے تو ننگن اور ساڑھے بارہ درہم کے مبادلہ میں تضلل پایا گیا اور تضلل ناجائز ہے اسلئے یہ بیع مراہمہ ناجائز ہوگی۔ اگرچہ پورا نفع کپڑے کی طرف پھیرا اس کو صحیح کرنا ممکن ہے لیکن چونکہ پورا نفع کپڑے کی طرف پھیرنے میں عاقدین کے تصرف کو متغیر کرنا پڑتا ہے اور تصرف کو متغیر کرنا ناجائز نہیں ہے۔ اسلئے پورا نفع کپڑے کی طرف پھیرنا ناجائز ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک غلام ایک ہزار درہم کے عوض خریدا پھر مشتری نے ثمن ادا کرنے سے پہلے بائع کے ہاتھ اس غلام کو اور اس کے ساتھ دوسرے غلام کو پندرہ سو درہم کے عوض فروخت کر دیا تو ایک ہزار کے عوض خریدے ہوئے غلام میں یہ بیع ناجائز ہے۔ کیونکہ جب دو غلام پندرہ سو درہم میں فروخت کئے تو ہر ایک غلام کا حصہ ہزار سے کم یعنی ساڑھے سات سو درہم میں پڑا۔ پس جو غلام ایک ہزار درہم میں خریدا تھا ثمن ادا کرنے سے پہلے اس کو ایک ہزار سے کم کے عوض بیچنا لازم آیا۔ اور پہلے گزر چکا کہ شراء مما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن ناجائز نہیں ہے۔ اسلئے ایک ہزار کے عوض خریدے ہوئے غلام میں یہ بیع ناجائز ہے۔ اگرچہ اس عقد کو صحیح کرنا ممکن ہے بایں طور کہ پندرہ سو درہم میں سے ایک ہزار درہم اس کی قیمت قرار دی جائے جو ایک ہزار کے عوض خریدا تھا اور باقی پانچ سو درہم دوسرے غلام کی قیمت قرار دی جائے تو اس صورت میں شراء مما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن لازم نہ آئے گا۔ مگر ایسا اسلئے نہیں کر سکتے کہ ایسا کرنے میں تصرف کو متغیر کرنا لازم آتا ہے۔ بایں طور کہ اس نے دونوں غلاموں کا مجموعہ پندرہ سو درہم کے عوض قرار دیا تھا نہ کہ متعین طور پر ایک غلام کو ایک ہزار کے عوض اور ایک کو پانچ سو درہم کے عوض اور تصرف کو متغیر کرنا ناجائز نہیں ہے۔ اسلئے متعین طور پر خریدے ہوئے غلام کی قیمت ایک ہزار اور دوسرے کی قیمت پانچ سو درہم قرار نہیں دی جائے گی۔

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر اپنے غلام کو اور دوسرے کے غلام کو مل کر کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ دونوں میں سے ایک کو فروخت یا تو یہ بیع جائز نہیں ہوتی۔ حالانکہ اس کو صحیح بنانا اس طرح ممکن ہے کہ بیع مذکور اس کے غلام کی طرف پھیر دی جائے کیونکہ اس کے تصرف کا قصد یہ ہے کہ ان دونوں غلاموں میں سے ایک غیر معین غلام بیع ہے اور خاص طور پر اس کے غلام کی طرف پھیرنے میں تغیر۔ لازم آتا ہے اور تغیر ناجائز ہے۔ اسلئے تغیر کر کے صحیح بنانا جائز نہیں ہے۔

چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک درہم اور ایک کپڑا، ایک درہم اور ایک کپڑے کے عوض فروخت یا پھر قبضہ اپنے بغیر دونوں کا قد جدا ہو گئے تو دونوں درہموں کا عقد فاسد ہو جاتا ہے اور عقد کو صحیح بنانے کیلئے یہ نہیں کیا جاتا کہ درہم کو کپڑے کی طرف پھیرا جائے کیونکہ ایسا کرنے میں تصرف کا تغیر لازم آتا ہے۔ بایں طور کہ اس نے درہم اور کپڑے کے مجموعہ کا مقابلہ درہم اور کپڑے کے مجموعہ سے کیا ہے متعین طور پر درہم کا مقابلہ کپڑے سے نہیں کیا ہے اور تصرف کا تغیر ناجائز ہے اسلئے اس عقد کو صحیح بنانے کیلئے تصرف کو متغیر نہیں کیا جائے گا۔ حاصل یہ کہ دو درہم، ایک دینار کو دو دینار اور ایک درہم کے عوض بیچنے کی صورت میں اگر ایک جنس کو اس کی جنس کی طرف پھیرا جائے یعنی دو درہم کو ایک درہم کے عوض اور ایک دینار کو دو دینار کے عوض قرار دیا جائے تو اس صورت میں تصرف کو متغیر کرنا بھی لازم آتا ہے۔ اور بوا بھی لازم آتا ہے اور یہ دونوں ناجائز ہیں۔ اور اگر خلاف جنس کی طرف پھیرا جائے تو تصرف کو متغیر کرنا لازم آتا ہے اور یہ بھی ناجائز ہے۔ اور اگر مجموعہ کا مقابلہ مجموعہ کے ساتھ کیا جائے تو چونکہ اس صورت میں بٹوارہ شیوع کے طور پر ہوتا ہے اسلئے بدلیں میں سے ہر بدل کا ہر ہر جز دوسرے بدل کے ہر ہر جز کے مقابلہ میں ہوگا اور جب یہ بات ہے تو دو درہم کا ہر ہر جز جس طرح دو دینار کے ہر ہر جز کے مقابلہ میں ہے اسی طرح ایک درہم کے ہر ہر جز کے مقابلہ میں بھی ہوگا اور جب دو درہم کا ہر ہر جز ایک درہم کے ہر ہر جز کے مقابلہ میں ہے تو یہ جز کے مقابلہ میں ہے تو یہ لازم آئے گا کیونکہ دو درہم کے اجزاء زائد ہیں اور ایک درہم کے اجزاء کم ہیں۔ یوں ہی جب ایک دینار کا ہر ہر جز ایک درہم کے ہر ہر جز کے مقابلہ میں ہے تو دو دینار کے ہر ہر جز کے مقابلہ میں ہوگا اور جب ایک دینار کا ہر ہر جز دو دینار کے ہر ہر جز کے مقابلہ میں ہے تو یہ بوا لازم آئے گا۔ کیونکہ دو دینار کے اجزاء زائد اور ایک دینار کے اجزاء کم ہیں۔ اور قدر و جنس کے اتحاد کے ساتھ بدلیں میں کمی، زیادتی کا ہونا ہی رہتا ہے اور بوا حرام اور ناجائز ہے ہذا یہ صورت بھی ناجائز ہوں۔ پس جب تین ہی احتمال تھے اور تینوں ناجائز ہیں تو معلوم ہوا کہ دو درہم اور ایک دینار کو ایک درہم اور دو دینار کے عوض بیچنا ناجائز ہے۔

### احناف کی دلیل

ولسا ان المقابلة المطلقة تحتل مقابلة القرى بالقرى كما في مقابلة الحنس بالجنس وانه طريق متعين لتصحیحہ فتحصل عليه تصحيحا لتصرفه وفيه تعسر وصفه لا اصله لانه يبقى موجه الاصلی وهو ثبوت الملك فی الكل بمقابلة الكل وصار هذا كما اذا باع نصف عبد مشترك بينه وبين غيره بصرف الى نصيبه تصحيحا لتصرفه

ترجمہ ہماری دلیل یہ ہے کہ مطلقاً مقابلہ، مقابلہ فرد بالفرد کا احتمال رکھتا ہے جیسے جنس کا مقابلہ جنس میں ہے اور یہ مقابلہ بالفرد اس کے عقد کو صحیح کرنے کیلئے متعین طریقہ ہے۔ ہذا اس کے تصرف کو صحیح کرنے کیلئے کسی طرح کے مقابلہ پر محبوس کیا جائے گا اور اس طرح کے

مقابلہ پر محمول کرنے میں عقد کا وصف متغیر ہوتا ہے۔ اس کی اصل متغیر نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس کا موجب اصلی باقی رہتا ہے۔ اور حکم اصلی کل کے مقابلہ میں کل کے اندر ملک کا ثابت ہونا ہے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے ایسے غلام کا آدھا فروخت کیا جو اس کے اور اس کے غیر کے درمیان مشترک ہے تو یہ بیع اس کے تصرف کو صحیح کرنے کیلئے اسی کے حصہ کی طرف پھرے گی۔

**تشریح** مسئلہ مذکورہ میں ہماری دلیل یہ ہے کہ دو درہم اور ایک دینار کا مقابلہ ایک درہم اور دو دینار کے ساتھ مطلق ہے۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ مجموعہ کا مقابلہ مجموعہ کے ساتھ ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ فرد کا مقابلہ فرد کے ساتھ ہو۔ مقابلہ فرد با فرد میں بھی دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ مقابلہ فرد با فرد من جنس ہو۔ یعنی دو درہم، ایک درہم کے مقابلہ میں ہوں اور ایک دینار، دو دینار کے مقابلہ میں ہو۔ دوم یہ کہ مقابلہ فرد با فرد من غیر جنس ہو یعنی دو درہم، دو دینار کے مقابلہ میں ہوں اور ایک دینار ایک درہم کے مقابلہ میں ہو۔ حاصل یہ کہ مقابلہ مطلق جس طرح مقابلہ کل بالکل کا احتمال رکھتا ہے اسی طرح مقابلہ فرد با فرد کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ مقابلہ جنس بالجنس میں مقابلہ فرد با فرد کا احتمال ہے۔ اس طور پر کہ اگر دو دینار، دو دینار کے عوض فروخت کئے گئے تو بالافتقار ایک دینار، ایک دینار کے مقابلہ میں ہو سکتا ہے۔ اسی طرح یہاں مقابلہ مطلق میں بھی، مقابلہ فرد با فرد کا احتمال موجود ہے۔ پس احتمال ثابت شدہ میں سے دو احتمال یعنی مقابلہ کل بالکل اور مقابلہ فرد با فرد من جنس کی صورت میں حاق دین کا تصرف باطل ہو جاتا ہے اور مقابلہ فرد با فرد من غیر جنس کی صورت میں تصرف درست رہتا ہے تو گویا مقابلہ فرد با فرد من غیر جنس اس کے تصرف کو صحیح بنانے کا ایک متعین طریقہ ہے اور یہ بات چونکہ مسلم ہے کہ حاقل بالغ آدمی کے تصرف کو صحیح کرنے کی حتی الامکان کوشش کرنی چاہئے۔ اسلئے عقد کے تصرف کو صحیح کرنے کیلئے اس کے عقد کو اسی احتمال یعنی مقابلہ فرد با فرد من غیر جنس پر محمول کیا جائے گا۔

اباہم زفر اور اہم شافعی کا یہ کہنا کہ مقابلہ فرد با فرد میں عقد کو غیر متغیر کرنا لازم آتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اصل عقد کو متغیر کرنا لازم نہیں آتا بلکہ وصف عقد کو متغیر کرنا لازم آتا ہے عقد کا وصف تو اسلئے متغیر ہو جاتا ہے کہ مقابلہ کل بالکل کے احتمال میں ہوا رہ بطور شیوع کے تھا اس و ترک کر دیا گیا اور مقابلہ فرد با فرد من غیر جنس جس میں ہوا رہ متعین طور پر الگ الگ ہوتا ہے اس کو مراد لیا گیا ہے تو گویا عقد کے ایک وصف یعنی شیوع کے طریقہ کو چھوڑ کر دوسرا وصف یعنی تعین کا طریقہ مراد لیا گیا ہے اور اصل عقد اسلئے متغیر نہیں ہوا کہ عقد کا حکم اصلی یہ ہے کہ کل کے مقابلہ میں کل کے اندر ملکیت ثابت ہو جائے یعنی دو درہم اور ایک دینار کا مالک ایک حاق ہو جائے اور ایک درہم اور دو دینار کا مالک دوسرا حاق ہو جائے اور یہ بات مقابلہ کل بالکل اور مقابلہ فرد با فرد دونوں صورتوں میں متحقق ہو جاتی ہے اور جب دونوں صورتوں میں کل کے مقابلہ میں کل کے اندر ملکیت ثابت ہو جاتی ہے تو معلوم ہوا کہ اصل عقد متغیر نہیں ہوا بلکہ وصف عقد متغیر ہوا ہے اور اصل عقد کو متغیر کرنا اگرچہ جائز نہیں ہے لیکن وصف عقد کو متغیر کرنا جائز ہے اور جب وصف عقد کو متغیر کرنا جائز ہے تو متن میں مذکور بیع کی صورت بھی جائز ہوگی۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو ان میں سے ایک نے نصف غلام فروخت کر دیا ہو تو یہ نصف مطلق ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے اپنا نصف حصہ مراد لیا ہو۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ دوسرے ساتھی کا نصف حصہ مراد لیا ہو۔ اور اس طرح بیع ناجائز ہوتی ہے۔ مگر بائع کے تصرف عقد کو صحیح کرنے کیلئے اسی کے حصہ کی طرف عقد کو پھیرا جاتا ہے اور اس میں زیادہ سے زیادہ وصف متغیر ہوتا ہے بایں طور کہ مطلق نصف غلام مراد لینے کی صورت میں شیوع تھا اور بائع کا حصہ مراد لینے کی صورت میں تعین ہے پس جس طرح عقد کو صحیح کرنے کیلئے اس مسئلہ میں تغیر وصف کے باوجود عقد کو بائع کے حصہ کی طرف پھیرا گیا ہے۔ اسی طرح

متن کے مسئلہ میں بھی تغیر وصف کے باوجود عقد کو صحیح کرنے کیلئے ہر ایک عوض کو خلاف جنس کی طرف پھیرا جائے گا۔

### امام زقر اور امام شافعی کی نظیر کا جواب

بخلاف ما عُد من المسائل اما المسألة المراححة لانه يصير تولية في القلب بصرف الربح كله الى التوب والطريق في المسألة الثانية غير متعين لانه يمكن صرف الزيادة على الالف الى المشتري وفي الثالثة اضيف البيع الى المنكر وهو ليس بمحل للبيع والمعين ضده وفي الاخيرة انعقد العقد صحيحا والفساد في حالة البقاء وكلامنا في الابتداء

ترجمہ۔ برخلاف ان مسائل کے جن کو شمار کیا گیا ہے۔ بہر حال مسئلہ مراححہ تو اسلئے کہ تمام نفع کو کپڑے کی طرف پھیرنے سے کنگن میں عقد مراححہ بدل کر تولیہ ہو جائے گا اور دوسرے مسئلہ میں جواز کا طریقہ غیر متعین ہے کیونکہ ایک ہزار سے زائد کو بھی خریدے ہوئے غلام کی طرف پھیرنا ممکن ہے اور تیسرے مسئلہ میں بیع کو غیر معین غلام کی طرف منسوب کیا گیا ہے حالانکہ وہ بیع کا محل نہیں ہے اور معین اس کی ضد ہے اور آخری مسئلہ میں عقد صحیح ہو کر منعقد ہوا اور فساد حاسہ بقاء میں ہے اور ہمارا کلام ابتداء کے عقد میں ہے۔

تشریح۔ حضرت امام زقر اور امام شافعی نے تغیر تصرف کے عدم جواز پر جن مسائل کو بطور نظیر پیش فرمایا تھا یہاں سے انہیں مسائل کا جواب ہے۔ چنانچہ مسئلہ مراححہ کا جواب یہ ہے کہ اگر پورا نفع کپڑے کی طرف پھیر دیا گیا تو کنگن میں بیع تولیہ ہوگی۔ کیونکہ جب پورا نفع یعنی پانچ درہم کپڑے کی طرف پھیر دیئے گئے تو کنگن جس کا وزن دس درہم تھا۔ دس درہم کے عوض خرید کر دس ہی درہم کے عوض فروخت کر دیا اور بغیر نفع اور بغیر خسارہ کے فروخت کرنے کو بیع تولیہ کہا جاتا ہے تو کنگن میں بیع تولیہ ہوئی اور تولیہ چونکہ مراححہ کی ضد ہے اور شئی اپنی ضد کو شامل نہیں ہوتی۔ اسلئے تولیہ مراححہ کو شامل نہ ہوگا۔ پس تمام نفع کو کپڑے کی طرف پھیرنے میں اگرچہ عقد صحیح ہو جاتا ہے لیکن اصل عقد متغیر ہو جاتا ہے یعنی مراححہ سے بدل کر تولیہ ہو جاتا ہے اسلئے کہ کپڑے اور کنگن کے خریدار نے تصرحت یہ کہا تھا کہ میں نے کنگن اور کپڑے کو مراححہ فروخت کیا یعنی دس درہم میں خرید کر پچیس درہم کے عوض فروخت کیا ہے۔ بہر حال اس مسئلہ میں تمام نفع کو کپڑے کی طرف پھیرنے میں اصل عقد متغیر ہو جاتا ہے۔ اور کپڑے کی طرف پھیرنے میں اصل عقد متغیر ہو جاتا ہے اور سابق میں گذر چکا کہ متن کے مسئلہ میں عوضین میں سے ہر عوض کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے میں عقد کا وصف متغیر ہوتا ہے۔ اصل عقد متغیر نہیں ہوتا۔ لہذا اس قدر فرق کے ساتھ متن کے مسئلہ کو اس مسئلہ پر قیاس کرنا اور متن کے مسئلہ کی اس مسئلہ کو نظیر قرار دینا اس طرح درست ہو سکتا ہے۔

دوسرے مسئلہ کا جواب۔ یہ ہے کہ آپ نے ثراء ماساع باقل مما باع قبل نقد الثمن کی خرابی سے بچنے کیلئے اور بیع کو جائز کرنے کیلئے یہ کہا کہ جس غلام کو ایک ہزار درہم کے عوض خریدا تھا جب اس کو اور دوسرے غلام کو ادائے ثمن سے پہلے بائع کے ہاتھ پندرہ سو درہم کے عوض فروخت کرنا چاہا۔ تو خریدے ہوئے غلام کا ثمن ایک ہزار درہم قرار دیا اور دوسرے کا پانچ سو درہم ثمن قرار دیا لیکن اس کے باوجود ایک ہزار درہم کے عوض خریدے ہوئے غلام میں بیع جائز نہیں ہے۔ آپ تو یہ سمجھتے ہیں کہ عقد متغیر ہونے کی وجہ سے بیع ناجائز ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں جواز کا طریقہ متعین نہیں ہے۔ کیونکہ عقد جائز کرنے کیلئے جس طرح



ایک ہزار کے عوض خریدے ہوئے غلام کی طرف ایک ہزار درہم پھیرا جاسکتا ہے اسی طرح ایک ہزار ایک درہم اور ایک ہزار دو درہم اور ایک ہزار تین درہم اور ایک ہزار چار درہم اور اس سے زائد کو بھی پھیرا جاسکتا ہے اور یہ تمام صورتیں برابر ہیں۔ کسی کو کسی پر کوئی ترجیح نہیں ہے۔ پس اگر کسی ایک صورت کو ترجیح دی گئی تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا اور ترجیح نہ دی گئی تو ثمن اور طریقہ جواز مجہول ہونے کی وجہ سے عقد فاسد ہوگا۔ اور متن کے مسئلہ میں طریقہ جواز متعین ہے یعنی برعوض کو خلاف جنس کی طرف پھیرنا۔ پس جب متن کے مسئلہ میں طریقہ جواز متعین ہے اور اس مسئلہ میں طریقہ جواز غیر متعین ہے تو ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا اور نظیر بنانا کیسے درست ہوگا۔

تیسرے مسئلہ کا جواب یہ ہے کہ جب ایک آدمی نے اپنے اور دوسرے کے غلام کو ملا کر یہ کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ ان دونوں میں سے ایک غلام کو فروخت کیا تو بیع کی نسبت منکر یعنی غیر معین غلام کی طرف کی گئی ہے حالانکہ غیر معین غلام مجہول ہونے کی وجہ سے بیع کا محل یعنی بیع نہیں ہو سکتا اور معین چونکہ منکر اور غیر معین کی ضد ہے اور شیء اپنی ضد کو شامل نہیں ہوتی۔ اسلئے غیر معین یعنی نفظ احدہما بول کر معین یعنی اس کا اپنا غلام بھی مراد نہیں لیا جاسکتا ہے۔ پس اس مسئلہ میں بیع کے ناجائز ہونے کی وجہ سے بیع یعنی غلام کا مجہول ہونا ہے نہ کہ عقد کا متغیر ہونا اسلئے تغیر عقد کی نظیر میں اس مسئلہ کو پیش کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

چوتھے مسئلہ کا جواب یہ ہے کہ جب ایک درہم اور ایک کپڑے کو ایک درہم اور ایک کپڑے کے عوض فروخت کیا تو یہ عقد صحیح ہو کر واقع ہوا تھا۔ مگر جب بغیر قبضہ کئے عقدین جدا ہو گئے تو دونوں درہموں میں عقد فاسد ہو گیا۔ حاصل یہ کہ اس مسئلہ میں ابتداء عقد صحیح تھا۔ مگر حالت بقاء میں فاسد ہو گیا ہے اور متن کے مسئلہ میں ہمارا کلام ابتداء عقد میں ہے۔ یعنی عوضین میں سے ہر عوض کو اگر خلاف جنس کی طرف نہ پھیرا گیا تو عقد ابتداء فاسد ہو جائے گا۔ پس جب خلاف جنس کی طرف نہ پھیرنے کی صورت میں متن کے مسئلہ میں ابتداء فساد پیدا ہو گیا اور اس مسئلہ میں قبضہ نہ کرنے کی وجہ سے بقاء عقد فاسد ہوا تو ان دونوں مسئلوں میں چونکہ بہت بڑا فرق ہے اسلئے ایک کو دوسرے کی نظیر قرار دینا درست نہ ہوگا۔

### گیارہ درہم کی دس درہم اور ایک دینار کے ساتھ بیع کا حکم

قال ومن باع أحد عشر درهما بعشرة دراهم ودينار جاز البيع ويكون العشرة بمثلها والدينار بدرهم لأن شرط البيع في الدراهم التماثل على ما روينا فالظاهر انه اراد به ذلك فبقى الدراهم بالدينار وهما جسان ولا يسمي التماثل فيهما

ترجمہ اور اگر کسی نے گیارہ درہم، دس درہم اور ایک دینار کے عوض فروخت کئے تو بیع جائز ہے اور دس درہم، دس درہم کے عوض ہوں گے۔ اور ایک دینار ایک درہم کے عوض ہوگا کیونکہ درہم کے اندر بیع کی شرط برابر ہونا ہے۔ اس حدیث کے مطابق جو ہم روایت کر چکے۔ پس ظاہر یہی ہے کہ اسنے اس بیع سے یہی ارادہ کیا ہوگا۔ اور ایک درہم ایک دینار کے مقابلہ میں باقی رہا درہم ایک یہ دونوں دو جنس ہیں اور دو جنس میں مساوات کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے گیارہ درہم، دس درہم اور ایک دینار کے عوض فروخت کئے تو یہ بیع جائز ہوگی اور یہ کہا جائے گا کہ گیارہ درہم میں سے دس درہم تو دس درہم کے مقابلہ میں ہیں اور باقی رہا ایک درہم تو وہ ایک دینار کے مقابلہ میں ہے۔ دلیل یہ ہے کہ

حدیث مشہور الفضة بالفضة الحج سے ثابت ہے کہ درہم کے اندر بیع جائز ہونے کی شرط دونوں عوضوں کا برابر اور مساوی ہونا ہے اور عاقدین چونکہ مسلمان ہیں۔ اسلئے ان کا ظاہر حال اسی بات کا مقتضی ہے کہ انہوں نے عقد جائز کا ارتکاب کیا ہوگا نہ کہ عقد فاسد کا اور عقد جائز کی وہی صورت ہے جس کو صاحب قدوری نے ذکر کیا ہے کہ دس درہم دس درہم کے عوض ہو جائیں گے۔ اور باقی ایک درہم ایک دینار کے عوض ہو جائے گا۔ اور درہم اور دینار چونکہ دو مختلف جنس ہیں اسلئے ان میں مساوات اور برابری بھی معتبر نہ ہوگی۔ کیونکہ برابری کا ہونا اتحاد جنس کے وقت شرط ہوتا ہے اختلاف جنس کے وقت شرط نہیں ہوتا۔

**چاندی کی چاندی کے بدلے سونے کی سونے کے بدلے ان میں سے ایک کم ہے اور کم کے ساتھ کوئی دوسری چیز بھی ہے جو بقیہ چاندی کی قیمت کو پہنچ جاتی ہے تو بیع جائز ہے**

ولو تباعا فضة بفضة او ذهبا بذهب واحدہما اقل ومع اقلہما شیء اخر یبلغ قیمتہ باقی الفضة حار البیع من غیر کراہیۃ وان لم تبلغ فمع الکراہیۃ وان لم یکن لد قیمتہ کالتراہ لا یجوز البیع لتحقق الربوا اذ الریادة لا یقرب ابداً فی موضع فی کون ربوا

ترجمہ اور اگر باہم دو آدمیوں نے چاندی کو چاندی کے عوض یا سونے کو سونے کے عوض بیچا در انحالیکہ ان دونوں عوضوں میں سے ایک عوض کم ہے اور کم کے ساتھ دوسری ایسی چیز ہے جس کی قیمت باقی چاندی کو پہنچ جاتی ہے تو بیع بلا کراہت جائز ہے اور اگر باقی چاندی کو نہ پہنچتی ہو تو مع الکراہت جائز ہے اور اگر اس چیز کی کوئی قیمت نہ ہو جیسے خاک تو بیع جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ ربوا متحقق ہے۔ اسلئے کہ وہ زیادتی جس کے مقابلہ میں کوئی عوض نہ ہو وہ ربوا کہلاتا ہے۔

**تشریح** صورت مسد یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے چاندی، چاندی کے عوض یا سونا سونے کے عوض فروخت کیا اور ان دونوں میں سے ایک عوض وزن کے اعتبار سے کم ہے اور کم عوض کے ساتھ کوئی چیز ہے مثلاً کسی نے دس درہم اور ان کے ساتھ کسی چیز کو پندرہ درہم کے عوض فروخت کیا۔ پس جو چیز دس درہم کے ساتھ ملا کر دی گئی ہے اس کی کوئی قیمت ہوگی یا قیمت نہ ہوگی۔ اگر اس کی کوئی قیمت نہ ہو جیسے مٹی تو اس صورت میں بیع جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ جس جانب میں پندرہ درہم ہیں اس جانب میں پانچ درہم اس طور پر زائد ہیں کہ دوسری جانب ان کے مقابلہ میں کوئی عوض نہیں ہے اور عقد بیع میں ایسی زیادتی جس کے مقابلہ میں عوض نہ ہو وہ ربوا اور سود کہلاتی ہے اسلئے اس صورت میں ربوا لازم آئے گا۔ اور ربوا حرام ہے لہذا بیع کی یہ صورت حرام اور ناجائز ہوگی اور اگر اس چیز کی قیمت ہو تو پھر دو صورتیں ہیں یا تو یہ قیمت باقی چاندی یعنی پانچ درہم کو پہنچ جاتی ہے یا نہیں پہنچتی۔ اگر اس کی قیمت باقی چاندی یعنی پانچ درہم کو پہنچ جاتی ہے تو یہ بیع بلا کراہت جائز ہے اور اگر اس کی قیمت باقی چاندی یعنی پانچ درہم کو نہیں پہنچتی تو یہ بیع مع الکراہت جائز ہے۔ اور یہ صورت مکروہ اسلئے ہے کہ لوگ ایسا کر کے ربوا کو ساقط کرنے کا حیلہ کریں گے یعنی سود کا لین دین کریں گے اور اس کو جائز کرنے کیلئے یہ کریں گے کہ کم عوض کے ساتھ دو سو گرام گندم ملا لیا کریں گے اور جواز کے حیلہ یہاں تک کہ حرام کا ارتکاب اگر حرام نہیں ہوگا تو مکروہ ضرور ہوگا۔ اس لئے اس صورت کو مکروہ قرار دیا گیا ہے۔

جس کے دوسرے پردس درہم تھے اس نے قرضخواہ کو ایک دینار دس درہم کے عوض فروخت کیا اور دینار دیدیا اور باہمی رضامندی سے دس درہم کے ساتھ بدلہ کر لیا تو یہ جائز ہے

ومن كان له على آخر عشرة دراهم فباعه الدي عليه العشرة دينار بعشرة دراهم ورفع الدينار وتقاصا العشرة بالعشرة فهو جائز ومعنى المسألة اذا باع بعشرة مطلقه ووجهه انه يحب بهذا العقد ثمن يجب عليه تعيينه بالقبض لما ذكرنا والدين بهذه الصفة لا يقع المقاصة بنفس البيع لعدم المحانسة فاذا تقاصا يتضمن ذلك فسخ الاول والاضافة الى الدين اذ لولا ذلك يكون استدا لا يبدل الصرف وفي الاضافة الى الدين يقع المقاصة بنفس العقد على ما بينه والفسخ قد ثبت بطريق الاقتضاء كما اذا تباعا بالف ثم بالف وحمس مائة وزفر يخالفها فيه لانه لا يقول بالاقتضاء وهذا اذا كان الدين سابقا فان كان لاحقا فكذلك في اصح الروايتين لتضمنه افساخ الاول والاضافة الى دين قائم وقت تحويل العقد فكفى ذلك للحواز

ترجمہ اور ایک آدمی کے دوسرے پردس درہم ہوں پس جس پردس درہم ہیں اس نے قرضخواہ کو ایک دینار دس درہم کے عوض فروخت کیا اور دینار دیدیا۔ اور باہمی رضامندی سے دس درہم کا دس درہم سے بدلہ کر لیا تو یہ جائز ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ اس نے مطلقاً دس درہم کے عوض فروخت کیا اور جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس عقد مطلق کی وجہ سے ایسا ثمن واجب ہوگا جس کا قبضہ کے ساتھ متعین کرنا لازم ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے اور قرضہ اس صفت پر نہیں ہے تو دونوں کی جنس ایک نہ ہونے کی وجہ سے نفس بیع سے مقاصد نہ واقع ہوگا۔ پس جب مقاصد یا تو یہ عقد اول کے فسخ کو اور دین کی طرف مضاف کرنے کو متضمن ہے اس لئے کہ اگر یہ نہ ہو تو عقد صرف کے بدل کے ساتھ استبدال ہو جائیگا۔ اور قرضہ سابق کی طرف نسبت کرنے میں نفس عقد سے مقاصد واقع ہو جائے گا چنانچہ ہم بیان کریں گے اور فسخ کبھی بطریق اقتضاء ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ جب مقررین نے ایک ہزار کے عوض بیع کی پھر پندرہ سو کے عوض کی اور اہم زقر اس میں ہمارے مخالف ہیں اس لیے کہ وہ اقتضاء کے قائل نہیں ہیں۔ اور یہ اس وقت ہے جبکہ قرضہ پہلے ہو لیکن اگر قرضہ بعد میں لاحق ہوا ہو تو دو روایتوں میں سے اصح روایت کے مطابق یہ بھی جائز ہے اس سے کہ یہ عقد اول فسخ اور ایسے قرضہ کی طرف نسبت کو متضمن ہے جو عقد بدلنے کے وقت موجود ہے اور جائز ہونے کے واسطے اتنا کافی ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کے دوسرے پردس درہم قرضہ ہیں پس قرضدار نے قرضخواہ کو دس درہم کے عوض ایک دینار فروخت کیا تو اس کی دو صورتیں ہیں،

- ۱۔ یہ کہ قرضدار نے اپنا دینار ان دس درہم کے عوض بیچا ہے جو اس پر قرضخواہ کے قرضہ کے طور پر واجب تھے۔
- ۲۔ یہ کہ قرضدار نے اپنا دینار مطلقاً دس درہم کے عوض فروخت کیا یعنی دینار بیع کو ان دس درہم کی طرف منسوب نہیں کیا جو قرضخواہ کے قرضدار پر واجب ہیں پھر جب قرضدار نے قرضخواہ کو دینار دیدیا اور دونوں نے باہمی رضامندی سے دینار کے ثمن یعنی دس درہم کا قرضہ کے دس درہم کے ساتھ مقاصد یا یعنی ادا ابدان یا اور معاملہ کو برابر برابر یا اس طور پر قرضدار کے ذمہ قرضخواہ کے جو دس درہم

تھے وہ ان دس درہم کے بدلہ میں ہو گئے جو قرضدار کے قرض خواہ کے ذمہ دینار کے ثمن کے طور پر واجب ہیں اور جو دس درہم دینار کے ثمن کے طور پر قرضدار کے قرض خواہ کے ذمہ واجب ہیں وہ ان دس درہم کے بدلہ میں ہو گئے جو قرضہ خواہ کے قرضدار پر بطور قرضہ واجب ہیں۔

پس مذکورہ دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت باہق جاز ہے یعنی قرضدار نے اگر اپنا دینار ان دس درہم کے عوض فروخت کیا جو درہم قرض خواہ کے اس ذمہ واجب ہیں اور قرضہ خواہ نے دینار پر قبضہ کر لیا پھر دونوں نے باہمی رضامندی سے متبادل کیا تو یہ مقاصد کرنا باہق جاز ہے کیونکہ دینار کی بیع اس درہم کے عوض بیع صرف ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ بیع صرف میں جدا ہونے سے پہلے حد ابد میں پر قبضہ کرنا اس سے ضرور ہے تاکہ بیع اکائی یا کائی لازم نہ آئے ورنہ بدلہ پر قبضہ کرنا اس کے ضروری ہے تاکہ ربا والہ لازم نہ آئے کیونکہ اگر ایک عوض پر قبضہ کر لیا اور دوسرے پر قبضہ نہ کیا تو مساوات اور برابری نہ ہونے کی وجہ سے ربا لازم نہ آئے گا بہرحال مذکورہ صورت میں جب احدا عوضین یعنی دینار پر قرضہ خواہ نے قبضہ کر لیا تو بیع اکائی یا کائی کی خرابی لازم نہ آئے گی اور دوسرے عوض یعنی دس درہم پر قرضدار کا قبضہ چونکہ پہلے سے موجود ہے اس سے متبعض ہونے میں دونوں بدلہ برابر ہونے کی وجہ سے دونوں بدلہ برابر ہیں تو ربا کی خرابی بھی لازم نہ آئے گی پس جب یہ دونوں خرابیاں لازم نہیں آئیں تو یہ عقد بھی درست ہوگا اور پھر مقاصد کرنا بھی جاز ہوگا۔

دوسری صورت جو متین میں مذکور ہے استحسان جاز ہے اور قیاس جاز نہیں ہے قیاس کے مطابق اگر قرضہ خواہ کا مقصد بھی عدم جواز کے قائل ہیں یعنی اگر قرضدار نے اپنا دینار مطلقاً دس درہم کے عوض قرضہ خواہ کو فروخت کیا اور قرضہ کے درہم کی طرف منسوب نہیں کیا اور پھر باہمی رضامندی سے مقاصد کیا تو یہ مقاصد استحسان جاز نہیں ہے وجہ قیاس یہ ہے کہ قرضدار کے قرضہ خواہ پر ایک دینار کے عوض مطلقاً دس درہم واجب تھے مگر جب مقاصد ہوا تو گویا قرضدار نے دس درہم مطلق کے بدلے میں قرضہ کے دس درہم لے لے لیے ہیں اور ایسا کرنے میں قبضہ سے پہلے بدلہ صرف کے عوض دوسری چیز کو لینا لازم آتا ہے اور یہ پہلے گزر چکا ہے کہ بیع صرف کے عوض کے بدلے میں قبضہ سے پہلے کسی دوسری چیز کا لینا جاز نہیں ہے اس لئے یہ مقاصد کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ اس عقد مطلق یعنی بیع الدینار بعشرة درہم کی وجہ سے قرضہ خواہ پر ایسا ثمن یعنی ایسے دس درہم واجب ہوں گے جن کو قبضہ کے ساتھ متعین کرنا واجب ہے کیونکہ سابق میں مذکور چکا ہے کہ عقد صرف میں جدا ہونے سے پہلے پہلے دونوں عوضوں پر قبضہ کرنا ضروری ہے تاکہ دونوں عوض متعین ہو جائیں۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ درہم دینار بغیر قبضہ کے متعین نہیں ہوتے پس قرضدار کے دینار دینے کے بعد ضروری ہے کہ وہ دس درہم پر قبضہ کر کے ان کو متعین کرے یعنی قرضدار کے قرضہ خواہ پر جو دس درہم واجب ہیں ان کو قبضہ کے ساتھ متعین کرنا واجب ہے اور قرضہ خواہ کے قرضدار پر جو دس درہم بطور قرضہ ہیں ان کو قبضہ کے ساتھ متعین کرنا لازم نہیں ہے اصل یہ ہے کہ قرضدار پر جو دس درہم واجب ہیں ان کو متعین کرنا لازم نہیں ہے اور قرض خواہ پر جو دس درہم ہیں ان کو قبضہ سے متعین کرنا لازم ہے

پس جب ایک طرف ایسے درہم ہیں جن کی

متعین واجب ہے اور ایک طرف ایسے درہم ہیں جن کی تعین واجب نہیں ہے تو دونوں کی دو مختلف جنسیں ہوں گی۔ اور جن دو چیزوں میں اختلاف جنس ہوتا ہے ان میں مقاصد نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ مقاصد برابر برابر کرنے کا نام ہے اور بغیر اتحد جنس کے برابری ممکن نہیں ہے اس لئے



اختلاف جنس کی صورت میں مقاصد نہیں ہو سکے گا اور جب اختلاف جنس کی صورت میں مقاصد ممکن نہیں ہے تو مذکورہ مسئلہ میں جس بیع سے مقاصد واقع نہ ہوگا مگر جب قرض خواہ اور قرضدار نے باہمی رضامندی سے مقاصد کرنے کا اقدام کیا تو ان کے اقدام کو صحیح کرنا ضروری ہے لیکن دینار اور دراهم مطلقہ کے درمیان عقد صرف کو باقی رکھتے ہوئے ان کے اقدام کو صحیح کرنا

ممکن نہیں ہے جیسا کہ ابھی گذرا ہے ہذا ہم نے کہا کہ جب ان دونوں نے مقاصد یہ تو یہ مقاصد کرنا دو باتوں کو متضمن ہوگا ایک یہ کہ پہلے عقد صرف یعنی دینار اور دراهم مطلقہ کے درمیان جو عقد صرف تھا وہ نسخ ہو گیا۔ دوم یہ کہ عقد ان دس دراهم کی طرف منسوب ہو گیا جو دس دراهم قرضدار کے ذمہ ہیں تو یہ قرضدار نے یوں کہا کہ میں نے یہ دینار تیرے ہاتھ ان دس دراهم کے عوض فروخت کیا جو تیرے مجھ پر واجب ہیں اور یہ مقاصد کرنا عقد اول یعنی نسخ اور قرضہ کی طرف منسوب ہونے کو اس سے متضمن ہے کہ اگر ایسا نہ ہو تو قبضہ سے پہلے بدل صرف کے عوض دوسری چیز کا لینا لازم آئے گا یعنی اگر عقد اول نسخ نہ ہو تو دراهم مطلقہ جو دینار کے عوض میں قرض خواہ پر لازم ہیں ان پر قبضہ کرنے سے پہلے قرضدار کا ان کے عوض ان دراهم کو لینا لازم آئے گا جو اس پر بطور قرض لازم ہیں اور یہ بات یعنی قبضہ سے پہلے بدل صرف کا استبدال ناجائز ہے پس جب عقد اول کے نسخ کو متضمن نہ ہونے سے یہ خرابی یعنی بدل صرف کا قبل القبض استبدال لازم آتا ہے تو ہم کہیں گے کہ مقاصد کرنا عقد اول کے نسخ اور قرضہ کی طرف عقد سے منسوب ہونے کو مضمون ہے اور جب عقد اول نسخ ہو گیا اور دینار کی بیع ان دراهم کی طرف ہوئی جو دراهم قرضدار پر بطور قرض واجب ہیں تو مقاصد کرنا درست ہوگا۔ جیسا کہ پہلی صورت کے تحت گذر چکا کہ اگر قرضدار اپنا دینار قرضہ کے دراهم کے عوض فروخت کرے تو نفس بیع سے مقاصد واقع ہو جاتا ہے پس اسی طرح دوسری صورت میں بھی مقاصد جائز ہو جائے گا۔

والفسخ قد ثبت الح سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال :۔ یہ ہے کہ جب مقاصد کی وجہ سے عقد اول نسخ ہو گیا تو دینار کے بائع یعنی قرضدار پر واجب ہے کہ وہ بحکم اقالہ دینار پر قبضہ کرے کیونکہ اقالہ یعنی نسخ بیع کا حکم یہ ہے کہ بائع بیع پر اور مشتری ثمن پر قبضہ کرے پس جب دینار و دراهم مطلقہ کے درمیان بیع نسخ ہو گئی تو قرضدار نے جو دینار قرض خواہ کو دیا تھا اس کو واپس لے لینا چاہیے حالانکہ مقاصد کی صورت میں دینار واپس نہیں لیا جاتا۔

جواب :۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ عقد اول کا نسخ مقاصد کے ضمن میں اقتضاء ثابت ہوا ہے یعنی مقصود مقاصد کرنا تھا لیکن مقاصد کو صحیح کرنے کے لئے ضمنا اور اقتضاء عقد اول نسخ ہو گیا ہے جیسے بائع اور مشتری نے ایک ہزار درہم پر بیع ٹھہرائی پھر اسی بیع کو پندرہ سو درہم پر ٹھہرایا تو پہلی بیع جو ہزار درہم پر واقع ہوئی تھی دوسری بیع کی وجہ سے نسخ ہو گئی ہے یعنی جب پندرہ سو درہم پر بیع صحیح ہے تو اس کا مقاصد یہ ہے کہ پہلی بیع جو ہزار درہم پر واقع ہوئی تھی نسخ ہو جائے گی پس ثابت ہو گیا کہ عقد کبھی اقتضاء بھی نسخ ہو جاتا ہے اور اقتضاء اور ضمنا نسخ عقد کا وہ حکم نہیں ہوتا جو حکم قصد نسخ عقد کا ہوتا ہے لہذا یہ اعتراض کرنا کہ عقد اول کے نسخ ہونے کی وجہ سے دینار کے بائع یعنی قرضدار پر واجب ہونا چاہیے کہ وہ بحکم اقالہ دینار پر قبضہ کرے غلط ہے کیونکہ یہ حکم اس اقالہ اور نسخ کا ہے جو قصد ہو۔ اور جو نسخ ضمنا و اقتضاء ہو اس کا یہ حکم نہیں ہے حضرت امام زکریاؒ حکم مذکور میں ہمارے مخالف اس لئے ہیں کہ وہ اقتضاء کے قائل نہیں ہیں پس جب ان کے نزدیک اقتضاء کی وجہ سے عقد اول نسخ نہیں ہوا تو عقد اول یعنی دینار اور درہم مصدقہ کے درمیان عقد باقی رہا اور جب عقد اول باقی رہا تو مقاصد بھی جائز نہ ہوگا۔ جیسا کہ اس کی تفصیل وجہ قیاس کے ذیل میں مذکور چکی ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مقاصد کا جائز ہونا عقد اول کا نسخ ہونا

اور عقد کا قرضہ کے درہم کی طرف منسوب ہونا اس وقت ہے جبکہ قرضہ عقد پر مقدم ہو لیکن اگر قرضہ بعد میں لاحق ہوا ہو اور عقد مقدم ہو مثلاً ایک شخص نے ایک دینار دس درہم کے عوض خرید کر دینار پر قبضہ کر لیا پھر دینار کے خریدار نے ایک کپڑا دینار کے بائع و دس درہم کے عوض فروخت کر دیا پھر دونوں نے مقاصد کرنا چاہا یعنی دینار کے خریدار پر دینار کا عوض جو دس درہم ہیں اور دینار کے بائع پر دس درہم کا عوض جو دس درہم ان میں مقاصد یعنی ادا ہوا کرنا چاہا تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت ابو سیمان کی ہے جس کو فقہ الاسلام نے بھی پسند کیا ہے اور مصنف نے اس کو واضح کہا ہے اس روایت کے مطابق مقاصد جائز ہو جائے گا۔ دوسری روایت ابو حفص کی ہے جس میں اس امر اور قاضی خاں نے پسند کیا ہے اس کے مطابق مقاصد جائز نہ ہو گا۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں دینار اور درہم کے درمیان عقد صرف پہلے واقع ہوا ہے اور دینار کے بائع پر دس درہم کا قرضہ عقد کے بعد لاحق ہوا ہے حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے دین سابق میں مقاصد جائز یا نہ کہ دین لاحق میں جیسا کہ ابن عمرؓ سے ثابت ہے حدیث یہ ہے عن ابن عمرؓ قال لرسول اللہ ﷺ اسی اکری ابلا بالقیع الی مکة بالدرہم فاحده مکاہا دناہر او قال بالعیس ففقال لا باس بذالک یعنی ابن عمرؓ نے رسول اکرم ﷺ سے فرمایا کہ میں ایک اونٹ بقیع سے مکہ تک درہم کے عوض کرایہ پر دیتا ہوں۔ پھر میں ان کی جگہ دنانیہ لیتا ہوں یا اس کے برعکس کہا۔ پس رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں ملاحظہ فرمائیے کہ جب عبد اللہ بن عمرؓ نے اپنا اونٹ درہم کے عوض کرایہ پر دیا تو کرایہ پر لینے والے نے اسی قدر درہم کے عوض عبد اللہ بن عمرؓ کو دنانیر فروخت کئے پھر عبد اللہ بن عمرؓ نے دنانیہ پر قبضہ کیا اور درہم کا مقاصد کیا تو اس کے بارے میں آنحضرتؐ نے فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس واقعہ میں اونٹ کرایہ پر لینے والے کے ذمہ جو درہم کا قرضہ ہے دنانیہ کی بیع پر مقدم ہے اور اسی کو رسول اللہ ﷺ نے لا باس بذالک کہہ کر جائز فرمایا ہے پس ثابت ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے دین سابق میں مقاصد جائز یا نہ کہ دین لاحق میں پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مقاصد عقد اول کے فی حق متضمن ہے اور اس بات کو متضمن ہے کہ عقد ایسے قرضہ کی طرف منسوب ہے جو قرضہ عقد بدلے کے وقت موجود ہے یعنی دینار کے بائع پر دس درہم کا جو قرضہ ہے وہ اگرچہ دینار اور درہم کے درمیان واقع ہونے والے عقد پر مقدم نہیں ہے لیکن مقاصد پر مقدم ہے اور مقاصد جائز ہونے کے لئے اتنا کافی ہے کہ قرضہ مقاصد کرتے وقت موجود ہو اور یہاں چونکہ مقاصد کرتے وقت دینار کے بائع کے ذمہ قرضہ موجود ہے اس لئے مقاصد اس صورت میں بھی جائز ہوگا۔

ایک درہم صحیح اور دو درہم غلط کی دو درہم صحیح ایک درہم غلط کیساتھ بیع جائز ہے

قال ویجوز بیع درہم صحیح و درہمین غلتین بدرہمین صحیحین و درہم غلۃ و العدة ما یردہ بیت المال و یأخذ التحدار و حہہ تحفۃ المساوۃ فی الورد و ما عرف من سقوط اعمار الجودة

ترجمہ۔ اور ایک صحیح درہم اور دو پھٹ درہم کی بیع دو صحیح درہم اور ایک پھٹ درہم کے عوض جائز ہے اور غلط وہ درہم ہے جس کو بیت المال واپس کر دے اور تاجر لوگ لے لیں۔ اور اس کے جواز کی وجہ وزن میں مساوات کا پایا جانا ہے اور پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ جودت کا اعتبار ساقط ہے۔

تشریح۔ درہم صحیح ایک پورے ثابت درہم کو کہتے ہیں یعنی بغیر ریزگاری کا درہم، درہم صحیح ہے جیسے ہمارے زمانے میں ایک روپیہ کا

نوٹ یا ایک روپیہ کا سکہ درہم صحیح کے مرتبہ میں ہے اور درہم عند (نہین کے فتح و رام کی تشدید سے ساتھ) ایک درہم کے ان اجزاء اور ٹکڑوں کو کہتے ہیں جو وزن اور مائیت میں ایک درہم کے برابر ہوں جیسے ہمارے زمانے میں ایک روپیہ کی ریز گاری اٹھنی (پچاس پیسے) چوٹی (پچیس پیسے) اور دس اور پانچ پیسے کے سکے ہوتے ہیں مثلاً دو اٹھنی ایک روپیہ کی مائیت کے برابر ہوتی ہے ورنہ چوٹی بھی ایک روپیہ کی مائیت کے برابر ہوتی ہیں اور دس نئے پیسے کے دس سکے یا پانچ پیسے کے تیس سکے بھی ایک روپیہ کی مائیت کے برابر ہیں اسی ریز گاری کو بعض علاقوں میں ٹوٹے پیسے اور کھلے پیسے بولتے ہیں ہمارے علاقوں میں پھٹ پیسے بولا جاتا ہے ہم حال درہم عند ٹوٹے درہم کو نہیں کہتے بلکہ ایک درہم کی ریز گاری اور وزن میں ایک درہم کے برابر اس کے ٹکڑوں اور اجزاء کو کہتے ہیں صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ درہم عند وہ ہے جس کو تاجر تو قبول کرے بیعت میں مگر بیت المال قبول نہیں کرتا۔ لیکن بیت المال کا قبول نہ کرنا اس کے ٹھوٹا ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ ریز گاری اور پھٹ نہ ہونے کی وجہ سے ہے کیونکہ ریز گاری اور پھٹ گریسوں کی حفاظت اور ان کو شمار کرنے میں بڑی دقت اور پریشانی اٹھانی پڑتی ہے ہمارے ملک میں بھی آر بینک میں ریز گاری جمع کی جائے تو بینک والے اس کو قبول نہیں کرتے بلکہ بڑے اور معیاری بینکوں میں تو چھوٹے نوٹ بھی قبول نہیں کئے جاتے پس بینکوں کی ریز گاری اور چھوٹے نوٹوں کا قبول نہ کرنا ان کے ٹھوٹا ہونے کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ ان کو شمار کرنے میں دقت اور پریشانی کی وجہ سے ہوتا ہے۔

اب مسئلہ یہ ہوا کہ اگر کسی نے ایک درہم صحیح اور درہم پھٹ گریس کو درہم صحیح اور ایک درہم پھٹ گریس فروخت کیا تو یہ بیع جائز ہے کیونکہ وزن کے اعتبار سے دونوں عوض برابر ہیں اور درہم کی صحیح گریس کے عوض جائز ہونے کی یہی شرط ہے اور ربا درہم صحیح کا ٹوٹا ہونا نہ ہونا تو یہ اس کا ایک وصف ہے اور عمدہ وصف ہے اور پہلے مذکور چکا کہ کجسہ مقابلہ کے وقت وصف جو دت وغیرہ کا اعتبار نہیں ہوتا چنانچہ مدینہ کے آقا ﷺ کا ارشاد ہے خیرھا و رقیھا سواء۔

### جس چیز کا سونے چاندی میں غلبہ ہے اسی کا اعتبار کیا جائے گا

قال و اذا كان الغالب على الدراهم الفضة فهي فضة و اذا كان الغالب على الدنانير الذهب فهي ذهب و يعتبر فيهما من تحريم التفاضل ما يعتبر في الجياد حتى لا يجوز بيع الخالصة بها ولا بيع بعضها ببعض الامتساويا في الوزن و كذا لا يجوز الاستقراض بها الا و ربا لان القود لا تخضع عن قليل غش عادة لايها لا تنطبع الامع الغش و قد يكون الغش خلقيا كما في الردى مہ فيدحق القلب او بالرداء قو الجيد و الردى سواء

ترجمہ اور جب دراہم پر چاندی غالب ہو تو وہ دراہم چاندی (کے حکم میں شمار) ہونگے اور جب دنانیر میں سونا غالب ہو تو وہ سونے کے حکم میں ہیں۔ اور ان میں زیادتی کا حرام ہونا اسی طرح معتبر ہے جیسے کہ بے دراہم میں معتبر ہے حتیٰ کہ خالص دراہم یا دنانیر کو ایسے کھوٹے دراہم یا دنانیر کے عوض بیچنا اور ان میں سے بعض کو بعض کے عوض بیچنا جائز نہیں ہے مگر یہ کہ وزن میں برابر ہوں۔ اور ایسے ہی ان کھوٹے دراہم یا دنانیر کو قرض کے طور پر بیچنا جائز نہیں مگر وزن کے ساتھ کیونکہ نقود (سکے) عادتہ تھوڑے سے کھوٹ سے خالی نہیں ہوتے اس لیے کہ بغیر کھوٹ کے سکے ڈھلتا نہیں ہے اور کبھی کھوٹ پیدا ہوتا ہے جیسا کہ ردی سونے یا چاندی میں ہوتا ہے پس مقدار قلیل ردی کے ساتھ ملایا جائے گا حالانکہ جید اور ردی دونوں برابر ہیں۔

تشریح

مسئلہ یہ ہے کہ دراہم میں اگر چاندی غالب ہو تو یہ دراہم، خالص چاندی کے حکم میں ہیں اور اگر دناغیر میں سونا غالب ہو تو یہ دناغیر، خالص سونے کے حکم میں ہیں اور ان میں بحسنہ بیع کرتے وقت ہی، زیادتی اسی طرح حرام ہوں جیسے خالص سونے اور چاندی کی جنس بیع میں کمی زیادتی حرام ہوتی ہے چنانچہ اگر خالص دراہم و صوٹ اور میل ملے ہوئے دراہم میں سے بعض کو بعض سے عوض چاہا گیا یا صوٹ ملے ہوئے دناغیر میں سے بعض کو بعض کے عوض بیچا گیا تو وزن کے اعتبار سے مساوات اور برابری ضروری ہوں جیسا کہ خالص دراہم کو خالص دراہم کے عوض اور خالص دناغیر کو خالص دناغیر کے عوض فروخت کرنے کی صورت میں برابری شرط ہے اور اسی طرح اگر دراہم مغشوشہ یا دناغیر مغشوشہ کو قرض کے طور پر یا گیا تو وزن کے اعتبار سے قرض لینا جائز ہوگا عدد کے اعتبار سے جائز نہ ہوگا جیسے خالص دراہم و دناغیر کا قرضہ وزن کے ساتھ جائز ہے عدد کے ساتھ جائز نہیں ہے کیونکہ کھوٹ ملنے کے باوجود جب تک وہ دینا رہا تا تب، سونا ہے اور جب تک دراہم بھلاتا ہے چاندی ہے ورنہ سونا اور چاندی موزونات کے قبیلہ سے ہیں اور موزونات کا قرضہ وزن کے ساتھ جائز ہوتا ہے عدد یا کیل وغیرہ کے ساتھ جائز نہیں ہوتا اس لئے دراہم اور دناغیر، خاصہ ہوں یا مغشوشہ ان کو وزن کے ساتھ قرض لینا جائز ہے عدد یا کیل کے ساتھ لینا جائز نہیں ہے۔

دراہم مغشوشہ اور دناغیر مغشوشہ کو خالص دراہم اور دناغیر کے مرتبہ میں رکھنے کی دلیل یہ ہے کہ نقد یعنی دراہم و دناغیر کی دھاتی عاقبت اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ ان میں کھوٹ یعنی دوسری کسی دھات کی آمیزش نہ ہو۔ پس معلوم ہوا کہ نقد تھوڑے بہت کھوٹ سے خالی نہیں ہوتے بلکہ کچھ نہ کچھ آمیزش اور عداوت ضروری ہے اور کبھی سونے اور چاندی میں ختی اور پیداشی کھوٹ بھی ہوتا ہے جیسا کہ ردی سونے اور چاندی میں۔ پس اگر کھوٹ کم ہو اور سونا یا چاندی غالب ہو تو کھوٹ کی اس قلیل مقدار کو رد، کیساتھ لاحق کیا جائے گا یعنی کھوٹ والے سونے اور چاندی کو پیداشی ردی سونے اور چاندی کے ساتھ لاحق کیا جائے گا اور پہلے حدیث مذکور چلی ہے کہ جید اور ردی دونوں برابر ہیں یعنی اگر جید کا مبادلہ، ردی کے ساتھ کیا گیا تو ان میں تفاضل اسی طرح حرام ہوگا جیسے فقط جید کا جید کے ساتھ مبادلہ کرنے میں تفاضل حرام ہوتا ہے۔

سونے چاندی میں کھوٹ غالب ہو تو دراہم و دناغیر کے حکم میں نہیں

وان كان الغالب عليهما العش فليس في حكم الدراهم والدناغیر اعتباراً للعالم فان لشتری بها فضة حائلة فهو على الوجه التي ذكرنا هافي حلية السيف

ترجمہ اور اگر سونے اور چاندی پر کھوٹ غالب ہو تو وہ غالب کا اعتبار کرتے ہوئے دراہم و دناغیر کے حکم میں نہیں ہوں گے پس اگر کھوئے دراہم کے عوض خالص چاندی خریدی تو اس میں وہی صورتیں نکلیں گی جو ہم نے تلوار کے حصیہ میں بیان کیں ہیں۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر دراہم یا دناغیر میں کھوٹ اور غش غالب ہو اور چاندی یا سونا مغشوب ہو تو یہ دراہم مغشوشہ اور دناغیر مغشوشہ دراہم اور دناغیر کے حکم میں نہیں ہیں کیونکہ غالب کا اعتبار ہوتا ہے پس ان دراہم مغشوشہ اور دناغیر مغشوشہ کو چاندی اور سونا نہیں سمجھا جائے گا بلکہ ایسا، سنا اور اسباب شمار کیا جائے گا جس میں چاندی یا سونے کی آمیزش اور عداوت ہے چنانچہ اگر کسی نے مغشوب چاندی والے دراہم مغشوشہ کے عوض خالص چاندی خریدی تو اس میں وہی صورتیں نکلیں گی جو تلوار کے حصیہ میں بیان کی گئی ہیں یعنی اگر دراہم



مغشوشہ میں ہے تو ان تینوں صورتوں میں بیع نہ چاندی میں صحیح ہوگی اور نہ اس مہلت میں صحیح ہوگی جو مہلت دراہم مغشوشہ میں ہے۔ اور اگر خالص چاندی اس چاندی سے زائد ہو جو دراہم مغشوشہ میں ہے تو یہ جائز ہے کیونکہ دراہم مغشوشہ کی چاندی خالص چاندی میں سے اپنے مثل کے عوض ہو جائے گی اور جو چاندی زائد ہے وہ فاش و دراہم مغشوشہ کی مہلت کے عوض ہو جائے گی۔

دراہم مغشوشہ کو اپنی جنس کیساتھ تفاضلاً بیچنا جائز ہے

فان بیعت بحسنہا متفاضلاً جاز صرفاً للحسن الى خلاف الحسن فهي في حكم شأين فضة و صفر ولكه صرف حتى يشترط القص في المجلس لوجود الفضة من الحسنين فاذا شرط القص في الفضة يشترط في الصفر لانه لا يتميز عنه الا بضرر قال رضى الله عنه ومثانحننا لم يفتوا بجواز ذلك في العدالي والطارفة لانها اعز الاموال في ديارنا فلوا بيع تفاضل فيه يفتح باب الربوا

ترجمہ پھر اگر دراہم مغشوشہ کو ان کی جنس کے عوض متفاضلاً وخت کیا گیا تو جائز ہے (اس طور پر کہ) ایک جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرا جائیگا۔ پس یہ دراہم مغشوشہ دو چیزوں یعنی چاندی اور پیتل کے حکم میں ہیں لیکن یہ بیع صرف ہے حتیٰ کہ مجلس ہی میں قبضہ کرنا شرط ہے کیونکہ دونوں طرف چاندی موجود ہے پس جب چاندی میں قبضہ شرط ہے تو پیتل میں بھی شرط ہوگا۔ اس لئے کہ چاندی سے اس کا بغیر ضرر کے جدا ہونا ممکن نہیں ہے فاضل مسنف نے فرمایا کہ ہمارے مشائخ نے عدالی اور غطارفہ میں اس کے جواز کا فتویٰ نہیں دیا ہے کیونکہ ہمارے دیار میں عدالی اور غطارفہ عیز مالوں میں سے ہیں پس اگر ان میں زیادتی مباح کر دی گئی تو ربوا کا دروازہ کھل جائے گا۔

تشریح صورت مسند یہ ہے کہ ایسے دراہم مغشوشہ جن میں کھوٹ غالب ہو اگر ان کو ان کے ہم جنس دراہم کے عوض ہی زیادتی کے ساتھ فروخت کیا گیا تو جائز ہے اور جب جواز ہو گیا کہ ایسے دراہم مغشوشہ دو چیزوں کے حکم میں ہیں

۱۔ چاندی

۲۔ پیتل اور کانہ

پس ہر ایک کو ان کی جنس کے خلاف کی طرف منسوب کیا جائے گا یعنی احداً عوضین کے پیتل کو عوض آخر کی چاندی کے مقابلہ میں اور چاندی کو عوض آخر کے پیتل کے مقابلہ میں قرار دیا جائے گا۔ اور جب ایسا ہے تو دونوں موضوعوں کی جنس مختلف ہونے کی وجہ سے تفاضل اور کمی زیادتی جائز ہوگی۔

ولکنه صرف الخ سے ایک اشکال کا جواب ہے۔

اشکال یہ ہے کہ جب چاندی اور پیتل میں سے ہر ایک کو خلاف جنس کی طرف منسوب کیا گیا تو اب یہ بیع، بیع صرف نہ ہوگی اور جب یہ بیع، بیع صرف نہیں ہے تو اس کے عوضین پر جدا ہونے سے پہلے قبضہ کرنا بھی شرط نہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ بیع صرف کے عدوہ کی بیع کے دونوں موضوعوں پر مجلس کے اندر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ چاندی چونکہ دونوں طرف موجود ہے اس لئے اس کو مقدس صرف ہونا چاہیے تھا مگر چونکہ تقاضی کی وجہ سے مقدس ف ناجائز ہوتا ہے اس لئے اس مقدس کو صحیح کرنے کے پیش نظر ضرورت چاندی اور پیتل میں سے ہم ایک کو خلاف جنس کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور جو چیز ضرورت ثابت ہو، وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے اس کے علاوہ کی طرف متعدی نہیں ہوتی۔ پس تقاضی و جائزہ کی حد تک تو یہ مقدس ف نہیں ہوگا۔ لیکن اس کے علاوہ قبضہ وغیرہ شرط ہونے میں مقدس ف ہی رہے گا۔ اور جب مقدس ف ہونے کی وجہ سے چاندی میں قبضہ شرط ہے تو پیتل میں بھی شرط ہوگا۔ کیونکہ بغیر ضرر کے چاندی کو پیتل سے جدا کرنا ممکن نہیں ہے۔

صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ سمرقند اور بخارا کے عہدائے عدالی اور غلط رفتہ میں تفاضل کے چار ہونے کا فتویٰ نہیں، یہ ہے باوجودیکہ ان میں کھوٹ یعنی پتیل وغیرہ غالب اور چاندی مغلوب ہوتی ہے کیونکہ عدالی اور غلط رفتہ ہمارے ان حد قوں یعنی سمرقند اور بخارا وغیرہ میں قیمتی اور عزیز مال شمار ہوتے ہیں پس اگر ان میں تفاضل کو مباح کر دیا گیا تو سود کا دروازہ کھل جائے گا اور لوگ آہستہ آہستہ اس پر قیاس کر کے سونے اور چاندی میں بھی سود کو جائز کر دیں گے پس سود کے اس دروازے کو بند کرنے کے لئے عدالی اور غلط رفتہ میں بھی تفاضل کے عدم جواز کا فتویٰ دیا گیا ہے باوجودیکہ ان دونوں سگوں میں کھوٹ غالب ہوتا ہے۔

فوائدِ عدالی، عینِ کافحتہ، ام مکتور اور ال مخفف ہے ایک بادشاہ کا نام ہے اسی کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایسے درجہ کو جس میں کھوٹ غالب ہو عدالی کہا جاتا ہے غطا رقی یعنی در اہم غطر یعنی غطر یف ابن بھاء کنڈی امیر خراسان کی طرف منسوب ہیں غطر یف بارون رشید کے زمانے میں خراسان کا امیر تھا اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ بارون رشید کا ماموں تھا۔ (منی، منایہ) نبیل احمد

در انہم کارواج وزن کیساتھ ہوتو بیع و شراء استقر اض وزن کیساتھ ہوگا اگر

عدد اور شمار سے رواج ہو تو شمار سے ہوگا

ثم ان كانت تروح بالورن فالتابع والاستقراض فيها بالوزن وان كانت تروح بالعد فبالعدوان كانت تروح بهما فكل واحد منهما لان المعتر هو المعتاد فيهما اذا لم يكن فيها نص ثم هي ما دامت تروح تكون اثمها لا تتعين بالتعيين واذا كانت لا تروح فهي سلعة تتعين بالتعين واذا كانت يتقلها البعض دون البعض فهي كالزئوف لا يتعلق العقد بعينها بل بجسها زئوفا ان كان البائع يعلم بحالها لتحقق الرضاء منه وبحسبها من الحياد ان كان لا يعلم لعدم الرضاء منه

ترجمہ پھر ایسے دراہم مغشوشہ میں وزن کے ساتھ لین دین کا رواج ہو تو ان میں خرید و فروخت کرنا اور قرض لینا وزن کے ساتھ ہوگا۔ اور ان کا رواج شہر سے ہو تو شہر سے ہوگا۔ اور اگر دونوں کے ساتھ رواج ہو تو ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ جائز ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں میں کوئی فی حدیث معتبر ہے۔ یہاں میں کوئی نص نہ ہو۔ پھر جب تک ایسے دراہم مغشوشہ رائج ہوں تو متعین ہوں۔ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوں۔ اور جب رائج نہ ہوں تو سامان شہر ہوں۔ متعین کرنے سے متعین ہو جائیں گے۔ اور جب ایسے دراہم مغشوشہ کو بعض لوگ قبول کرتے ہوں اور بعض قبول نہ کرتے ہوں تو وہ کھولے دراہم کے مانند ہیں۔ ان کی ذات کے ساتھ عقد متعلق نہ ہوگا۔ بلکہ کھولے دراہم کی جنس کے ساتھ متعلق ہوگا۔ بشرطیکہ بالغ ان کے حال سے واقف ہو۔ کیونکہ اس کی طرف سے رضا مندی متحقق ہو چکی

ہے اور عقد کھرے دراہم کی جنس کے ساتھ متعلق ہوگا۔ بشرطیکہ وہ ان کو چنانہ ہو۔ کیونکہ اس کی طرف سے کھولنے دراہم پر رضا مندی نہیں پائی گئی۔

**تشریح** صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ وہ دراہم مغشوشہ جن میں پیتل غالب اور چاندی مغلوب ہو اور وہ دنیا نیر مغشوشہ جن میں سونا مغلوب اور پیتل وغیرہ کوئی دھات غالب ہو تو ان کا رواج اگر وزن کے ساتھ ہو تو ان کی خرید و فروخت کرنا اور قرض لینا دینا وزن کے حساب سے رہے گا اور اگر لوگوں میں ان کا رواج شمار اور گنتی سے ہو تو ان کی خرید و فروخت اور قرض کا لین دین شمار کر کے اور گنتی سے رہے گا۔ اور اگر ان کا رواج وزن اور گنتی دونوں سے ہو تو ان کی خرید و فروخت اور قرض کے لین دین میں وزن اور گنتی دونوں کا اعتبار کیا جائے گا۔ یعنی وزن سے بھی ان کا لین دین کیا جاسکتا ہے اور گنتی سے بھی کیا جاسکتا ہے دلیل یہ ہے کہ ایسے دراہم مغشوشہ اور دنیا نیر مغشوشہ میں لوگوں کی عادت ہی معتبر ہے اور ان میں لوگوں کی عادت اس لئے معتبر ہے کہ ایسے دراہم مغشوشہ اور دنیا نیر مغشوشہ کے موزونی یا معدودی ہونے پر کوئی نص وارد نہیں ہوئی ہے۔ پس جب ان میں نص وارد نہ ہونے کی وجہ سے لوگوں کی عادت معتبر ہے تو وزن کرنے یا شمار کرنے کی جو بھی عادت ہوگی اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ایسے دراہم مغشوشہ اور دنیا نیر مغشوشہ جب تک رائج رہیں گے یعنی حکومت کی طرف سے جب تک ثمن کے طور پر ان کا عام رواج رہے گا تو شریعت میں بھی ان کا شمار ثمن میں ہوتا رہے گا اور ثمن چونکہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ بھی متعین کرنے سے متعین نہ ہوں گے چنانچہ عقد کرنے کے بعد اگر یہ دراہم مغشوشہ یا دنیا نیر مغشوشہ بائع کو سپرد کرنے سے پہلے مشتری کے پاس سے ہلاک ہو گئے تو عقد باطل نہیں ہوگا بلکہ مشتری پر ان کے مثل دوسرے دراہم واجب ہوں گے کیونکہ ثمن کے ہلاک ہونے سے عقد باطل نہیں ہوتا۔ اور اگر ایسے دراہم مغشوشہ کا حکومت کی طرف سے عام رواج نہ رہے تو ایسی صورت میں ان کو ثمن شمار نہیں کیا جائے گا بلکہ ان کو سامان شمار کیا جائے گا اور سامان چونکہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے اس لئے یہ بھی متعین کرنے سے متعین ہو جائیں گے چنانچہ اگر کسی نے ایسے دراہم مغشوشہ یا دنیا نیر مغشوشہ کو فروخت کیا اور پھر سپرد کرنے سے پہلے ہلاک ہو گئے تو عقد باطل ہو جائے گا جیسا کہ سپرد کرنے سے پہلے بیع ہلاک ہونے سے عقد باطل ہو جاتا ہے اور اگر ایسے دراہم مغشوشہ اور دنیا نیر مغشوشہ کو بعض لوگ قبول کرتے ہوں اور بعض قبول نہ کرتے ہوں یعنی نہ تو کھلیے اور نہ کھپے اور کاسد ہیں تو ایسی صورت میں ان کا حکم زیوف یعنی کھولے دراہم اور دنیا نیر کے مانند ہوگا۔ یعنی بائع کو دراہم مغشوشہ اور دنیا نیر مغشوشہ کا یہ حال معلوم ہے کہ ان کو بعض لوگ قبول کرتے ہیں اور بعض لوگ قبول نہیں کرتے تو ایسی صورت میں عقد نہیں اور بعض لوگ قبول نہیں کرتے تو عقد ان کی ذات سے متعلق نہ ہوگا بلکہ ان کی جنس یعنی کھولے دراہم یا کھولے دنیا نیر ہی واجب ہوں گے اور بائع کھولے ہی پائے گا۔ کیونکہ بائع کی طرف سے کھوٹوں پر رضا مندی ثابت ہو چکی ہے اور اگر بائع دراہم مغشوشہ اور دنیا نیر مغشوشہ کے حال سے واقف نہ ہو یعنی یہ معلوم نہ ہو کہ انکو بعض لوگ قبول کرتے ہیں اور بعض قبول نہیں کرتے تو ایسی صورت میں عقد کھرے اور جید دراہم کے ساتھ متعلق ہوگا اور مشتری پر کھرے دراہم کی ادائیگی واجب ہوگی کیونکہ اس صورت میں بائع کی طرف سے کھولے دراہم پر رضا مندی ظاہر نہیں ہوئی۔

دراہم مغشوشہ کے عوض سامان خرید اپھر وہ کساد بازاری کا شکار ہو گئے اور  
لوگوں نے اس کے ساتھ معاملہ کرنا چھوڑ دیا تو بیع باطل ہے

وإذا اشترى بها سلعة فكدت وترك الناس المعاملة بها بطل البيع عند أبي حنيفة وقال أبو يوسف عليه  
سليمها يزوم البيع وقال محمد فميتها أحرم ما تعامل الناس بها لهما أن العقد قد صح إلا أنه تعدد التسليم  
بالفساد وبه لا بد حب الفساد كما إذا اشترى بالربط فاقطع وإذا بقي العقد وحبب القيسة لكن عند أبي  
يوسف وحبب البيع لأنه مضمون به وعند محمد يوم الانقطاع لأنه أو ان الانفعال إلى القيمة ولا يرى حسمه أن  
السبب بفساد الكسب لأن التمسك بالاصطلاح وما بقي فبقي بيعاً لا تمس فبطل وإذا بطل البيع يجب رد  
المسعر إن كان قائماً وقيمته إن كان هالكا كما في البيع الفاسد

ترجمہ ۔ اور اگر ایسے دراہم مغشوشہ کے عوض کوئی سامان خرید اپھر ان کا رواج اور پچن بند ہو گیا اور لوگوں نے ان کے ساتھ معاملہ کرنا  
چھوڑ دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بیع باطل ہو جائے گی اور امام ابو یوسف نے کہا کہ مشتری پر بیع کے دن کی ان دراہم مغشوشہ کی قیمت  
واجب ہوگی۔ اور امام محمد سے فرمایا کہ آخر میں جب وہ ان کے ساتھ معاملہ کرے اس دن کی قیمت (واجب ہوگی)  
صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عقد صحیح ہے چنانچہ پچن بند ہو گیا اور پچن کرنے کا معذرا ہونا فساد و واجب نہیں کرتا جیسے کسی  
نے تازہ چھوہاروں کے عوض کوئی چیز خریدی پھر (بازار میں) ایسے چھوہارے منقطع ہو گئے اور جب عقد باقی رہا تو (مشتری پر) قیمت  
واجب ہوگی لیکن امام ابو یوسف نے فرمایا بیع کے وقت کی (قیمت واجب ہوگی) اس لئے کہ بیع ہی کی وجہ سے ثمن کا ضمان واجب یہ  
یہ ہے اور امام محمد کے نزدیک انقطاع کے دن (کی قیمت واجب ہوگی) کیونکہ قیمت کی طرف منتقل ہونے کا وقت یہی ہے اور امام  
ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ چھپ بند ہونے سے ثمن ہلکا ہو جاتا ہے اس لئے کہ ثمن ہونا باہمی اتفاق سے تھا حالانکہ اب یہ اتفاق نہیں رہا تو بیع  
بد ثمن باقی رہی لہذا باطل ہو جائے گا۔ جب بیع باطل ہو جائے (مشتی پر) بیع کا واپس کرنا واجب ہے اگر بیع موجود ہو اور اس کی قیمت  
اس سے اربیع ہلکا ہوئی ہو جیسے بیع فساد میں ہوتا ہے۔

تشریح ۔ اس مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ایسے دراہم مغشوشہ کے عوض جن میں کھوٹ غالب ہو کوئی سامان خرید اپھر وہ دراہم ٹھپ ہو  
جائے یا ان کا رواج اور پچن بند ہو جائے اور وہ ان کے ساتھ معاملہ کرنا چھوڑ دیا تو حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ بیع باطل ہو  
گا۔ امام ابو یوسف و امام محمد نے فرمایا کہ بیع باطل نہ ہوگی بلکہ مشتری پر ان کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ اس کے قائل ہر شافعی اور امام  
احمد ہیں۔ یہی یہ بات کہ وہ دن سے ان کی قیمت واجب ہوگی تو اس بارے میں صاحبین بھی مختلف ہیں چنانچہ حضرت امام ابو یوسف نے  
فرمایا کہ جس دن عقد صحیح واقع ہوا ہے اس دن میں ان دراہم مغشوشہ کی جو قیمت تھی مشتری پر وہ واجب ہوگی اور امام محمد نے فرمایا کہ آخری  
دن جب لوگوں نے ان کے ساتھ معاملہ کرنا چھوڑا ہے اس دن جو کچھ ان کی قیمت تھی وہ واجب ہوگی۔

صاحبین کی دلیل ۔ ہے۔ مبادیہ ہاں ہاں کے یا بنے کی وجہ سے ثمن کا سپرد کرنا معتذر اور ناممکن ہو گیا اور ثمن کو سپرد کرنا اگر  
معتذر ہو جائے تو اس کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوتی جیسے اگر کسی نے تازہ کھجوروں کے عوض کوئی چیز خریدی پھر سپرد کرنے سے پہلے تازہ





مسئلہ یہ ہے کہ فلوں کے عوض بیع جائز ہے کیونکہ فلوں ایسا مال نہیں جو مقدار اور وصف کے اعتبار سے معلوم ہو جاتے ہیں اور جو مال معلوم المقدار اور معلوم الوصف ہو اس کے عوض بیع جائز ہوتی ہے اس لئے فلوں کے عوض بیع جائز ہو جائے گا اب وہ فلوں نقد کے وقت یا تو رائج ہوں گے یا ان کا رائج ٹھہر ہو چکا ہوگا۔ اگر وہ رائج ہیں تو دراصل وہ دنیاویہ کی طرح بیع میں ان کا متعین کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ وہ متعین کرنے سے بھی متعین نہ ہوں گے مثلاً اس پیسے کی کوئی چیز خریدی تو اس چیز کا متعین کرنا واجب ہے مگر پیسے متعین نہ ہوں گے بلکہ پیسوں میں اس پیسے دیدار کے کیونکہ فلوں کے اتفاق پر لینے سے فلوں، ٹھن ہوئے ہیں اور ٹھن متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا اس سے یہ فلوں بھی متعین نہ ہوں گے اور اگر وہ فلوں رائج نہ ہوں بلکہ ان کا چین بند ہو چکا ہو تو بیع میں ان کا متعین کرنا ضروری ہے یعنی اس صورت میں ان کی بیع اس وقت جائز ہوگی جبکہ ان کو متعین کر دیا گیا ہو کیونکہ اب یہ فلوں، سامان ہیں اور سامان کی بیع میں سامان کو متعین کرنا ضروری نہ تانبہ اس لئے ان کو متعین کرنا بھی ضروری ہوگا۔

### راج فلوں کے عوض بیع کی پھر وہ کساد بازاری کا شکار ہو گئے تو بیع باطل ہے

وإذا باع بالفلوس النافقة ثم كسدت بطل البيع عند أبي حنيفة خلافا لهما وهو نظير الاختلاف الذي بينا

ترجمہ اور اگر رائج اوقات فلوں کے عوض کوئی چیز فروخت کی پھر ان کا چین بند ہو گیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک بیع باطل ہو جائے گا صاحبین کا اختلاف ہے اور یہ اس اختلاف کی نظیر ہے جس کو ہم نے بیان کیا ہے۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز رائج اوقات فلوں کے عوض فروخت کی پھر ان پر قبضہ کرنے سے پہلے ان کا چین بند ہو گیا تو حضرت امام اعظم کے نزدیک یہ بیع باطل ہو جائے گا اور صاحبین کے نزدیک بیع باطل نہ ہوگا بلکہ مشتری پر فلوں کا سدہ کی قیمت واجب ہوگی امام ابو یوسف کے نزدیک یوم بیع کی قیمت واجب ہوگی اور امام محمد کے نزدیک یوم انقطاع کی قیمت واجب ہوگی اس اختلاف کی تفصیل مع الدلائل گذشتہ مسئلہ ادا اشتری بها سلعة فكسدت کے تحت مذکور چکی ہے ملاحظہ فرمایا جائے۔

### راج الوقت فلوں کیساتھ قرض لیا وہ کساد بازاری کا شکار ہو گئے اس کی مثل واجب ہو گئے

ولو استقرض فلو سافقة فكسدت عند أبي حنيفة يحب عليه مثلها لانه اعارة وموجب رد العين معى والتسوية فضل فيه اذا القرض لا يحتص به وعندهما يحب قيمتها لانه لما بطل وصف الثمنية تعذر ردھا كما قص فيجب رد قيمتها كما اذا استقرض مثليا فانقطع لكن عبد الله بن يوسف يوم القبض وعند محمد يوم الكساد على ما مر من قبل واحد الاختلاف فيمن عصب مثليا فانقطع وقول محمد انظر للجاسين وقول أبي يوسف أسير

ترجمہ اور اگر رائج اوقات فلوں قرض لے پھر ان کا چین بند ہو گیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قرضدار پر ان کے مثل کا واپس کرنا واجب ہوگا۔ اس لئے کہ قرضہ لینا ایک عرصہ کا عرصہ معنوی طور پر عین شے کا واپس کرنا ہے اور ٹھن ہونا قرضہ میں ایک امر زائد ہے کیونکہ قرضہ لینے سے ساتھ منتہی نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک قرضدار پر ان کی قیمت واجب ہوگی۔

کیونکہ جب ثمن ہونے کا وصف باطل ہو گیا تو جیسے فوس پر قبضہ کیا تھا ویسے واپس کرنا معتذر ہو گیا ہے لہذا ان کی قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا۔ جیسے کسی نے مثلی چیز کا قرضہ لیا پھر وہ (بازار میں) منقطع ہو گئی لیکن ابو یوسف کے نزدیک قبضہ کے روز کی قیمت اور ابو محمد کے نزدیک چمن بند ہونے کے روز کی قیمت (واجب ہوگی) جیسا کہ پہلے نذر چکا ہے اور اصل اختلاف ایسے شخص کے سہ میں ہے جس نے کوئی مثلی چیز غصب کی پھر وہ منقطع ہو گئی اور ابو محمد کے قول میں طرفین کی رعایت ہے اور ابو یوسف کے قول میں نہ رانی زیادہ ہے۔

**تشریح** صورت مسدہ یہ ہے کہ ایک شخص نے رائج الوقت فوس کا قرضہ لیا پھر ان کا رواج اور چمن بند ہو گیا تو حضرت ابو حنیفہ سے نزدیک قرضدار پر ان کی مثل واپس کرنا واجب ہے یعنی جس قدر فوس لئے تھے گن راسی قدر واپس کر دے۔ دلیل یہ ہے مثلی چیز کا قرضہ لینا اعارہ کہلاتا ہے جیسا کہ مثلی چیز کو عاریہ دینا قرض کہلاتا ہے۔ اور مثلی چیز قرض لینے کا حکم یہ ہے کہ من حیث المعنی نہ کہ من حیث الحقیقت عین شئی کو واپس کیا جائے۔ اور اگر عاریہ ہونے پر نظر کی جائے تو حقیقتہً عین شئی کا واپس کرنا واجب ہونا چاہئے۔ کیونکہ عاریہ میں اسی چیز کو واپس کیا جاتا ہے جس کو لیا گیا تھا۔ مگر چونکہ یہ قرض ہے اور قرض میں عین شئی کو تلف کر کے نفع حاصل کیا جاتا ہے اس لئے حقیقتہً عین شئی کا واپس کرنا ناممکن ہو گیا ہے اور جب حقیقتہً عین شئی کا واپس کرنا ناممکن ہو گیا تو معنی عین شئی کا واپس کرنا جب ہوکا اور معنی عین شئی کی واپس چونکہ مثل کے ذریعہ ہو سکتی ہے۔ اس لئے قرضدار پر فوس کا مثل واجب کیا گیا ہے مگر یہ خیال رہے کہ اس مثل و حقیقتہً عین شئی کا مرتبہ دیا جائے گا کیونکہ اگر مثل شئی ہو حقیقتہً عین شئی کا مرتبہ نہ دیا گیا تو مبادلة الشئی بجنسہ بسینۃ لازم آئے گا حالانکہ یہ ناجائز ہے اس لئے مثل شئی کو عین شئی کا درجہ دیا جائے گا۔

والثمنیۃ فضل فیہ الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

**سوال** یہ ہے کہ یہاں فوس کا مثل عین شئی کے معنی میں کیسے ہو سکتا ہے کیونکہ جب قرضدار نے فوس لئے تھے تو وہ رائج ہونے کی وجہ سے ثمن تھے مگر جب رواج بند ہونے کے بعد ان کو واپس کرتا ہے تو اس وقت وہ ثمن نہیں ہیں حاصل یہ کہ فوس کا سدہ، فوس نافقہ کا معنی مثل نہیں ہیں اور جب فوس کا سدہ، فوس نافقہ کا معنی مثل نہیں ہیں تو قرضدار کے فوس کا سدہ ادا کرنے سے ان فوس کا مثل ادا نہ ہوکا جن کو قرض لیا تھا؟

**جواب** اس کا جواب یہ ہے کہ ثمن ہونا قرض میں ایک امر زائد ہے۔ کیونکہ قرض ثمن کے ساتھ مخصوص نہیں ہے پس جب قرض ثمن کے ساتھ خاص نہیں ہے تو یہ کہا جائے گا کہ فوس کا قرضہ عین ان کے ذوات الامثال میں سے ہونے کے اعتبار سے ہے اور فوس کے چمن کا بند ہو جانا ان کو ذوات الامثال ہونے سے خارج نہیں کرتا حاصل یہ ہوا کہ قرضدار نے ایک مثلی چیز کو قرض لے کر اس کا مثل واپس کر دیا ہے یعنی جس قدر فوس لئے تھے اسی قدر واپس کر دیئے ہیں اور ایسا کرنے سے چونکہ قرضہ ادا ہو جاتا ہے اس لئے ابو اعظم کے نزدیک فوس کا مثل ادا کرنے سے قرضہ ادا ہو جائے گا۔

صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ قرضدار پر ان فوس کی قیمت واجب ہوگی جو رواج کے بعد ٹھپ ہو گئے ہیں اور دلیل یہ ہے کہ جب فوس کے ثمن ہونے کا وصف باطل ہو گیا تو ایسے فوس کا واپس کرنا معتذر ہو گیا جیسے فوس پر قبضہ کیا تھا کیونکہ جو فوس ثمن ہونے سے خالی ہیں وہ

ن سے متعلق نہیں ہو سکتے جن میں وصف شمیلت مہجور ہے پس جب فلوس نافقہ جن وقت ضد رہے یا تھا ان سے مثل ۱۵ واپس کرنا مستحب ہے۔  
 یہ تو ان کی قیمت واپس کرنا واجب ہو گا۔ جیسے اگر کسی آدمی نے گندم وغیرہ مثلی چیز کو قرضہ کے طور پر لیا ہو اور پھر وہ بازار میں منقطع ہوئی  
 ہو تو اس کی قیمت کا واپس کرنا واجب ہوتا ہے ایسا ہی مذکورہ مسئلہ میں بھی قیمت واپس کرنا واجب ہو گا۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ قاضی  
 ابو یوسف کے نزدیک اس دن کی قیمت ادا کرنا واجب ہو گا جس دن قرضہ کرنے ان پر قبضہ کیا تھا وراہ محمد کے نزدیک اس دن کی قیمت  
 واجب ہوں جس دن ان کا رواق و چٹان بند ہو جائے یہی اختلاف پہلے گذر چکا ہے۔ صاحبین کے درمیان اختلاف کی اصل اس مسئلہ میں  
 ہے نہ ایک آئی۔ مثلی چیز کو غصب یا پھر منقطع ہوئی تو مام ابو یوسف کے نزدیک یہ غصب کی قیمت واجب ہوگی۔ اور راہ محمد کے  
 نزدیک یہ منقطع کی قیمت واجب ہوں۔

صاحب بدیع فرماتے ہیں کہ مام محمد کے قول میں قرضہ دینے والے اور قرضہ لینے والے دونوں کی رعایت ہے۔ قرضہ دینے والے  
 کی رعایت امام صاحب کے قول سے متاثر ہے کیونکہ امام صاحب کے نزدیک ان فلوس کا سدہ کا مثل واجب ہوتا ہے اور یہ ہے  
 کہ اس میں قرضہ لینے والے کی رعایت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ غریب تو فلوس نافقہ دے کر فلوس کا سدہ لے رہا ہے اور مام ابو یوسف کے  
 قول سے متاثر ہے قرضہ لینے والے کی رعایت ہے اس طور پر کہ ابو یوسف کے نزدیک قرضہ لینے والے پر قبضہ کے دن کی قیمت واجب  
 ہوتی ہے اور جس دن قرضہ لینے والے نے فلوس پر قبضہ کیا تھا اس دن چونکہ وہ رنج اور پی لو تھے۔ اسلئے اس دن کی قیمت یقیناً زیادہ ہو  
 گی۔ اور اس میں قرضہ لینے والے کی رعایت نہیں ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ مام محمد کے قول میں مقروض اور مستقرض دونوں کی رعایت  
 پیش نظر ہے۔ اور راہ ابو یوسف کے قول میں آسانی زیادہ ہے کیونکہ جس دن مستقرض نے قرضہ پر قبضہ کیا تھا اس دن کی قیمت مقروض  
 مستقرض اور تمام و مام ابو یوسف کے قول میں آسانی زیادہ ہے اور یہاں انقطاع کی قیمت دونوں پر مشتبہ ہوگی اور اس میں شدید اختلاف  
 نہ ہوگا۔ اسلئے یہ انقطاع کی قیمت معلوم کرنا اور اس پر شریعت کا حکم مرتب کرنا آسان نہیں ہے۔

کوئی چیز نصف درہم فلوس کے بدلے خریدی تو مشتری پر اس قدر فلوس  
 واجب ہوں گے جن کو نصف درہم کے عوض بیچا جاتا ہے

قال ومن اشترى سبعا نصف درہم فلوس جازو علیہ ما یباع بنصف درہم من الفلوس و کذا اذا قال بدائق  
 فسوس و سبیراط فلوس جار و قال زفر لا یجوز فی جمیع ذلک لانه اشتری بالفلوس و انہا تقدر بالعدد لا  
 بالدائق و نصف الدرہم فلا بد من بیان عددها ونحن نقول ما یباع بالدائق و نصف الدرہم من الفلوس معلوم  
 عند الناس و الکلام فیہ قاعی عن بیان العدد ولو قال بدرہم فلوس او بدرہم فلوس فکذلک عند اسی  
 یوسف لان ما یباع بالدرہم من الفلوس معلوم و هو المراد لا ورن الدرہم من الفلوس و عن محمد انه لا  
 یجوز بالدرہم و یجوز فما دون الدرہم لان فی العادة المبیعة بالفلوس فیما دون الدرہم فصار معلوما  
 بحکم العدة و لا کذلک الدرہم قالو او قول اسی یوسف اصح لاسیما فی دیارنا

ترجمہ اور اگر کسی نے کوئی چیز نصف درہم فلوس کے عوض خریدی تو بچا کرے اور مشتری پر اس قدر فلوس واجب ہوں گے جن کو نصف



درہم کے عوض بیچا جاتا ہے اور اسی طرح اگر کہا کہ ایک دانق فلوس کے عوض یا ایک قیراط فلوس کے عوض خریدی تو جائز ہے اور اگر کہنے فرمایا کہ ان تمام صورتوں میں جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس نے فلوس کے عوض خرید اسے اور فلوس کا اندازہ عدد سے کیا جاتا ہے نہ دانق اور نصف درہم سے ہذا فلوس کے عدد کا بیان کرنا ضروری ہے اور ہم کہتے ہیں کہ وہ فلوس جن کو دانق اور نصف درہم سے فروخت کیا جاتا ہے وہ گول کے نزدیک معلوم ہیں۔ اور کلام اسی میں ہے۔ پس عدد کے بیان کرنے سے سب نیا ہو گیا ہے اور اگر کہا ایک درہم فلوس کے عوض یا دو درہم فلوس کے عوض تو امام ابو یوسف کے نزدیک ایسا ہی ہے اس لئے کہ وہ فلوس جن کو درہم کے عوض بیچا جاتا ہے معلوم ہیں۔ اور یہی مراد ہے نہ کہ فلوس میں سے درہم کا وزن اور امام محمد سے مروی ہے کہ درہم میں چار زینیں اور درہم سے کم میں چار زینے ہیں بلکہ درہم سے کم میں فلوس کے عوض خرید و فروخت کرنے کی عادت ہے۔ پس عادت کی وجہ سے (نصف درہم سے پیسے) معلوم ہوئے اور درہم سے نہیں ہے۔ مشائخ نے کہا کہ امام ابو یوسف کا قول اصح ہے خصوصاً ہمارے ملک میں۔

**تشریح** دانق جمع دانق اور دانق آتی ہے ایک دانق درہم کا چھٹا حصہ ہوتا ہے۔ قیراط جمع قیراط آتی ہے۔ قیراط دانق کا نصف ہے۔ یعنی ایک درہم کا بارہواں حصہ قیراط ہوتا ہے درہم چاندی کا ہوتا ہے اور فلوس چاندی کے عدد سے بتائے جاتے ہیں۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا کہ میں نے یہ چیز نصف درہم فلوس کے عوض خریدی یعنی تین فلوس کے عوض خریدی جن کی قیمت نصف درہم چاندی ہو تو یہ بیع جائز ہے اور مشتری پر اتنے فلوس کا اکرنا واجب ہے کہ جو نصف درہم کے عوض جتے ہیں اور اگر یہ حال یہ چیز میں نے ایک دانق فلوس یا ایک قیراط فلوس کے عوض خریدی یعنی تین فلوس کے عوض خریدی جن کی قیمت ایک دانق چاندی یا ایک قیراط چاندی ہو تو یہ بھی جائز ہے اور مشتری پر اتنے فلوس کا اکرنا واجب ہے جو ایک دانق چاندی یا ایک قیراط چاندی کے عوض جتے ہوں اور امام زقری نے فرمایا کہ ان تمام صورتوں میں بیع ناجائز ہے۔

**امام زقری دہیل** یہ ہے کہ مشتری نے فلوس کے عوض خریداری کی ہے اور فلوس معدودات میں سے ہیں اور نصف درہم، دانق اور قیراط موزونات میں سے ہیں۔ چنانچہ فلوس کا اندازہ گن کر کیا جاتا ہے۔ دانق قیراط اور نصف درہم سے نہیں کیا جاتا۔ پس نصف درہم اور دانق اور قیراط کے ذکر سے فلوس کے عدد کا ذکر نہیں ہوا۔ اور جب فلوس کے عدد کا ذکر اور بیان نہیں ہوا تو اس بیع میں فلوس کی مقدار یعنی ثمن مجہول رہا اور ثمن مجہول ہونے کی صورت میں بیع ناجائز ہوتی ہے۔ اس لئے ان تمام صورتوں میں بیع ناجائز ہوگا۔ ہماری کتاب سے جواب یہ ہے کہ جو فلوس، نصف درہم اور دانق اور قیراط کے عوض جکتے ہیں وہ سب ہی کو معلوم ہیں۔ اور ہم نے مسئلہ بھی ان صورتوں میں فرض کیا ہے جبکہ لوگوں کو یہ معلوم ہو کہ نصف درہم چاندی کے عوض کس قدر فلوس جکتے ہیں اور ایک دانق کے عوض کس قدر اور ایک قیراط کے عوض کس قدر فلوس جکتے ہیں اور مسئلہ بھی اسی صورت میں فرض کیا گیا ہے تو فلوس کی مقدار اور تعداد بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ پس جب اس کا ثمن سب ہی کو ہے تو ثمن کا مجہول ہونا لازم نہ آئے گا۔ اور جب ثمن مجہول نہ رہا تو بیع بھی ناجائز نہ ہوگی بلکہ جائز ہوگی۔ اور اگر یہ کہا کہ میں نے یہ چیز ایک درہم فلوس یا دو درہم فلوس کے عوض خریدی یعنی اتنے فلوس کے عوض خریدی جن کی قیمت ایک درہم یا دو درہم چاندی ہو تو امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک اس طرح کی بیع ایک درہم میں تو جائز نہیں ہے مگر ایک درہم سے کم میں جائز ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ فلوں کو ایک درہم کے عوض جکتے ہیں لوگوں کو ان کی مقدار اور حد معلوم ہے اور یہاں یہی مراد ہے کہ اتنے فلوں کے عوض خریداری کی جن کی قیمت ایک درہم چاندی ہو۔ یہ مراد نہیں ہے کہ اتنے فلوں کے عوض خریدے جن کا وزن ایک درہم کے وزن کے برابر ہو۔ پس جب یہ معلوم ہے کہ اس قدر فلوں ایک درہم چاندی کے عوض جکتے ہیں تو اس صورت میں بھی عقد بیع کا ثمن مجہول نہ رہا اور جب ثمن مجہول نہیں ہے تو بیع بھی جائز اور درست ہوگی۔

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایک درہم سے کم میں تو فلوں سے خریدنے کی لوگوں میں عادت ہے لیکن ایک درہم میں فلوں سے خریدنے کی لوگوں میں عادت نہیں ہے۔ پس چونکہ عادت کی وجہ سے نصف درہم کے پیسے تو معلوم ہو جائیں گے لیکن درہم کے فلوں اور پیسے معلوم نہ ہوں گے۔ اس لئے نصف درہم فلوں کے عوض خریدنا تو جائز ہوگا مگر ایک درہم فلوں کے عوض خریدنا جائز نہ ہوگا۔ مشائخ نے فرمایا کہ امام ابو یوسفؒ کا قول زیادہ صحیح ہے۔ خصوصاً ماوراء النہر کے شہروں میں اسلئے کہ یہاں کے لوگ درہم کے عوض بھی فلوں خریدتے ہیں۔ پس ایک درہم چاندی کے عوض جس قدر فلوں جکتے ہیں یہاں کے لوگوں کو چونکہ ان کی مقدار معلوم ہے اسلئے ایک درہم فلوں یا دو درہم فلوں کے عوض خریداری کرنا بھی جائز ہے۔

صراف کو ایک درہم دیا اور کہا کہ اس کے نصف کے بدلے فلوں اور دوسرے نصف کے بدلے  
نصف درہم ایک حبہ کم فلوں میں بیع جائز اور بقیہ میں باطل ہے

قال ومن اعطى صيرفيا درهما وقال اعطى بنصفه فلو سا وبنصفه نصف الا حبة جاز البيع فى الفلوس وبطل فيما بقى عنده لان بيع نصف درهم بالفلوس جائز وبيع النصف بنصف الا حبة ربا ولا يحوز، وعلى قياس قول ابى حنيفة بطل فى الكل لان الصفقة متحدة والفساد قوى فيشيع وقد مر نظيره ولو كرر لفظ الاعطاء كان جوابه كجوابهما هو الصحيح لانهما بيعان ولو قال اعطى نصف درهم فلو سا ونصف الا حبة جاز لانه قابل الدرهم بما يباع من الفلوس بنصف درهم وبنصف درهم الا حبة فيكون نصف درهم الا حبة بمثله وما وراء بازاء الفلوس قال رضى الله عنه وفى اكثر نسخ المختصر ذكر المسألة الثابتة

ترجمہ اور اگر کسی نے صراف کو ایک درہم دے کر کہا کہ مجھے اس کے آدھے کے عوض فلوں اور آدھے کے عوض ایک حبہ کم نصف درہم دے دے تو صاحبین کے نزدیک فلوں میں یہ بیع جائز ہے اور بقیہ میں باطل ہے کیونکہ فلوں کے عوض نصف درہم کی بیع تو جائز ہے اور نصف درہم کی بیع حبہ کم نصف درہم کے عوض ربوا ہے اسلئے ناجائز ہے اور ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق کل میں بیع باطل ہے کیونکہ صفقتہ متحدہ اور فساد قوی ہے۔ اسلئے فساد پھیل جائے گا اور اس کی نظیر گزر چکی ہے۔ اور اگر لفظ اعطاء مکرر کیا ہو تو امام صاحب کا حکم صاحبین کے حکم کے مانند ہوگا۔ یہی صحیح ہے کیونکہ یہ دو عقد ہیں اور اگر کہا کہ مجھے نصف درہم فلوں اور حبہ کم نصف درہم دے دے تو جائز ہے کیونکہ اس نے درہم کا متبادل ان فلوں کے ساتھ کیا جو نصف درہم کے عوض جکتے ہیں اور حبہ کم نصف درہم کے ساتھ کیا۔ پس حبہ کم نصف درہم اس کے مثل کے عوض ہوگا۔ اور اس کے متبادل فلوں کے متبادل میں ہوگا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قدری کے اکثر نسخوں میں دوسرا مسئلہ مذکور ہے۔

تشریح اس عبارت میں تین مسئلے مذکور ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے صراف کو ایک درہم دے کر کہا کہ تو مجھے اس کے نصف

کے عوض فلوں دے دے اور نصف کے عوض، ایک سہ کم نصف درہم دے دے تو صاحبین کے نزدیک فلوں میں یہ بیع جائز ہے اور باقی میں باطل ہے کیونکہ اس نے نصف درہم کا مقابلہ فلوں سے کیا ہے اور نصف درہم کا مقابلہ جب کم نصف درہم سے کیا ہے۔ پس فلوں کے ساتھ نصف درہم کے مقابلہ میں چونکہ کوئی مانع جواز نہیں ہے۔ اسلئے فلوں کے عوض نصف درہم کی بیع تو جائز ہوگی اور جب کم نصف درہم کا مقابلہ نصف درہم کے ساتھ کرنے میں چونکہ رواج ہے اسلئے اس کی بیع باطل ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہ کے مذہب کا تقاضا ہے کہ کل کے اندر بیع باطل ہو کیونکہ پورے درہم کا صفقہ تو ایک ہے اور نصف درہم میں رواج لازم آنے کی وجہ سے فساد قوی ہے اور فساد سے قوی ہے کہ رواج کی وجہ سے جو فساد پیدا ہوگا وہ مجمع حید اور متفق حید ہے اور فساد قوی چونکہ پورے عقد میں پھیل جاتا ہے۔ اسلئے پورا عقد فساد ہوگا۔ اس کی نظیر گزر چکی ہے۔ مثلاً جب کسی نے آزاد اور غلام مد کفر و سخت کیا اور ان میں سے ہر ایک کا تین بیان نہیں کیا تو آزاد کی بیع میں فساد چونکہ قوی ہے اسلئے یہ فساد بالاجماع پورے عقد میں پھیل جاتا ہے۔ پس اسی طرح متین میں مذکور مسئلہ میں بھی پورے عقد میں فساد پھیل جائے گا اور کل کے اندر عقد باطل ہو جائے گا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے صراف کو ایک درہم، لے کر کہا کہ اعطی نصفہ فلوں سا واعطی نصفہ نصفہ الا حجة یعنی نصف کے عوض فلوں دے دے اور نصف کے عوض، کم نصف درہم دے دے مراد یہ ہے کہ لفظ اعطی، مکرر یا تو اس صورت میں صاحبین اور امام صاحب تینوں کے نزدیک فلوں کی بیع جائز ہو جائے گی اور باقی کی باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ لفظ اعطی، کے مکرر ہونے کی وجہ سے یہ دو عقد ہو گئے ہیں اور ایک عقد بیع کے فساد ہونے سے دوسرے عقد بیع کا فساد ہونا لازم نہیں آتا۔ پس نصف درہم کی بیع جب کم نصف درہم کے عوض باطل ہونے کی وجہ سے فلوں کی بیع باطل نہ ہوگی۔ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے صراف کو ایک درہم دے کر کہا کہ مجھے تو اس درہم کے عوض نصف درہم فلوں اور جب کم نصف درہم دے دے تو یہ پوری بیع جائز ہے یعنی فلوں اور جب کم نصف نصف درہم دونوں کی بیع جائز ہے۔ کیونکہ اس صورت میں مشتری نے ایک درہم کے مقابلہ میں نصف درہم کی قیمت کے فلوں اور جب کم نصف درہم کو ذکر کر دیا ہے۔ پس جب کم نصف درہم کے عوض تو جب کم نصف درہم ہو جائے گا۔ اور نصف درہم اور ایک جب برابر درہم کے عوض فلوں ہو جائے گا اور درہم اور فلوں کے درمیان چونکہ اختلاف جنس ہے اسلئے کمی زیادتی بھی جائز ہوگی۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قدوری کے اثر نسخوں میں، دوسرا مسئلہ مذکور ہے اور دوسرے مسئلہ سے مراد وہ ہے جس کو خادم نے تیسرا مسئلہ بنا کر پیش کیا ہے۔ یعنی ولو قال اعطی نصف درہم فلوں سا و نصف الا حجة حار اور جس کو خادم نے دوسرا مسئلہ بنا کر پیش کیا ہے۔ اس کو صاحب ہدایہ نے مستقل مسئلہ نہیں مانا ہے بلکہ پہلے مسئلہ کے ذیل میں ولو کرر لفظ الاعطاء کہہ کر بیان کیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ جمیل احمد عفی عنہ





## کتاب الکفالة

ترجمہ۔۔۔۔۔ یہ کتاب احکام کفالت کے بیان میں ہے

تشریح فاضل مصنف نے کتاب الکفالة کو ابواب بیوع کے بعد اس لئے ذکر کیا ہے کہ کفالة کی ضرورت بالعموم بیوع کے بعد پڑتی ہے کیونکہ بھیجے بائع، مشتری سے مطمئن نہیں ہوتا تو ایسے آدمی کی ضرورت پڑتی ہے جو مشتری کی جانب سے ثمن کا کفیل ہو جائے اور کبھی مشتری، بائع سے مطمئن نہیں ہوتا تو ایسے شخص کی ضرورت پیش آتی ہے جو بائع کی جانب سے بیع کا کفیل ہو جائے۔ پس جب کفالة کی ضرورت بالعموم بیع کے بعد پیش آتی ہے تو کفالة کے احکام کو ابواب بیوع کے بعد ذکر کیا گیا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ کفالة اگر مکفول عند کے امر سے ہو تو وہ انتہاء معاوضہ ہوتا ہے اور بیع بھی عقد معاوضہ ہے اس لئے بیوع سے پہلے کفالة کو ذکر کیا گیا ہے۔

کفیل، کفالت کرنے والا۔ مکفول عنہ۔ جس کی طرف سے کفالت کی گئی، مکفول لہ جس کے واسطے کفالت کی گئی، مکفول بہ جس چیز کی کفالت کی گئی۔ مثلاً حامد نے خالد کی طرف سے شہد کے واسطے ایک ہزار روپیہ کی کفالت کی۔ تو حامد کفیل، خالد مکفول عنہ، شاہد مکفول لہ اور مکفول بہ کی جگہ مضمون بہ کہتے ہیں۔ :

کفالة کارکن طرفین کے نزدیک ایجاب و قبول ہے اذہام ابو یوسف کے نزدیک فقط کفیل کی طرف سے ایجاب ہے۔ قبول پایا جائے یا نہ پایا جائے اور اس کی شرط یہ ہے کہ کفیل، مکفول بہ سپرد کرنے پر قدرت رکھتا ہو اور دین، دین صحیح ہو۔ اور کفالة کا اہل ہر وہ آدمی ہے جو تصرفات کا اہل ہے اور کفالة کا حکم کفیل پر مطالبہ کا واجب ہونا ہے۔ (جیل)

### کفالت کا لغوی و شرعی معنی

قال الکفالة هی الضم لغة قال اللہ تعالیٰ و کفلها ذکر یا ثم قیل هی ضم الذمة الی الذمة فی المطالبة وقیل فی الدین والاول اصح

ترجمہ کفالت کے معنی لغت میں ملانے کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”اور زکریا نے مریم کو اپنے ساتھ ملا لیا ہے“۔ پھر کہا گیا کہ مطالبہ میں ذمہ کو ذمہ سے ملانا ہے اور کہا گیا کہ دین میں اور قول اول زیادہ صحیح ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے کفالة کے معنی بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ کفالت کے لغوی معنی ضم اور ملانے کے ہیں۔ چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ و کفلها زکریا یعنی حضرت زکریا علیہ السلام حضرت مریم کے کفیل ہو گئے۔ یعنی حضرت زکریا علیہ السلام نے حضرت مریم علیہا السلام کو اپنی پرورش میں ملا لیا۔ اہل شرع نے کفالة کی دو تعریفیں کی ہیں۔ ایک ضم الذمة الی الذمة فی المطالبة یعنی ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ سے مطالبہ میں ملانا۔ دوم ضم الذمة الی الذمة فی الدین یعنی ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ سے دین میں ملانا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قول اول زیادہ صحیح ہے کیونکہ دوسری تعریف کے مطابق کفالة کیلئے دین ضروری ہے حالانکہ کفالة جس طرح مال کا درست ہے اسی طرح نفس کا کفالة بھی صحیح ہے اور کفالة بالنفس میں مال نہیں ہوتا۔ پس دوسری تعریف کی بناء پر کفالة بالنفس کفالة کی

تعریف سے خارج ہو جائے گا۔ حالانکہ کفالہ بانفس بھی کفالہ ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ دوسری تعریف میں بناء برکشیل کے ذمہ میں دین ثابت ہو جاتا ہے اور جب کفیل کے ذمہ میں دین ثابت ہو گیا اور اصل برکی نہیں ہوا تو دین وہ ہے کہ کفالہ دین فقط ایک تھا۔ پس ان وجوہ سے تعریف اول کو صحیح قرار دیا گیا ہے۔

### کفالت کی قسمیں

قال الکفالة ضر بان كفالة بالنفس و كفالة بالمال فالكفالة بالنفس جائزة والمضمون بها احصار المكفول به وقال الشافعي لا يحزر لانه كفل بما لا يقدر على تسليمه اذ لا قدرة له على نفس المكفول به بحلاف الكفالة بالمال لان له ولاية على مال نفسه ولما قوله عليه السلام الرعيم عارم وهذا يفيد مشروع الكفالة بسو عيها ولانه يقدر على تسليمه بطريقه بان يعلم الطالب مكانه فيخلى بيه وبنيه او يسحب ماعوان القاضي في ذلك والحاحه ماسة اليه وقد امكن تحقيق معنى الكفالة فيه وهو الصم في المطالبة

ترجمہ کفالتی دو قسمیں ہیں۔ کفالت بانفس اور کفالت بالمال۔ کفالت بانفس جائز ہے اور اس سے جس چیز کی کفالت ہوتی ہے وہ مدفول بہ و حاضر رہتا ہے اور اہم شافعی نے فرمایا کہ کفالت بانفس جائز نہیں ہے۔ کیونکہ وہ ایسی چیز کا کفیل ہو جس کو سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے۔ کیونکہ اس کو نفس مدفول بہ پر کوئی قدرت نہیں ہے۔ برخلاف کفالت بالمال کے کیونکہ کفیل کو اپنے مال پر ولایت حاصل ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ کفیل ضامن ہے اور یہ قول دونوں قسموں کے ساتھ کفالت کی مشروعیت کا فائدہ دیتا ہے اور اسلئے کہ کفیل اس کو سپرد کرنے پر اس طریقہ سے قادر ہے کہ کفیل مدفول بہ کو اس کا ٹھکانا بتا دے۔ پس مدفول بہ اور مکفول بہ کے درمیان تخیل کر دے یا اس بارے میں قاضی کے معاونین سے مدد لے اور کفالت بانفس کی ضرورت بھی پڑتی ہے۔ اور کفالت بانفس میں کفالت کے معنی کا ثابت کرنا بھی ممکن ہے اور وہ مطالبہ میں ذمہ کا ملانا ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ کفالتی دو قسمیں ہیں ۱۔ کفالت بانفس ۲۔ کفالت بالمال

ہمارے نزدیک کفالت بانفس جائز ہے اور کفالت بانفس میں جس چیز کی کفالت ہوتی ہے وہ نفس مدفول بہ و حاضر رہتا ہے یعنی صرف اس شخص کی ذات حاضر کرنے کا ضامن اور کفیل ہے۔ حضرت امام شافعی کا ضعیف قول یہ ہے کہ کفالت بانفس جائز نہیں ہے اور ان کا قول ظہر ہمارے مذہب کے موافق ہے۔ امام شافعی کے قول ضعیف کی دلیل یہ ہے کہ کفالت بانفس میں کفیل نے ایسی چیز کا التزام کیا ہے جس کو سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے۔ کیونکہ کفیل کو نفس مدفول بہ پر کوئی قدرت نہیں ہے۔ جیسے ہوا میں پرندے کی بیج اسلئے ناجائز ہے کہ بائع بیع سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے اور کفیل کو مکفول بہ کی ذات پر اسلئے قدرت نہیں کہ مدفول بہ آزاد ہے کفیل کے سامنے سراحات ختم نہیں کرے گا اور کفیل کو مدفول بہ کی ذات پر کوئی ولایت بھی حاصل نہیں ہے۔ خصوصاً جب وہ اسکے حکم کے بغیر کفیل بنا ہو اور اگر مدفول بہ کے حکم سے کفیل بنا ہو تو بھی کفیل کفالت بانفس کے تحت پر ولایت ثابت نہیں ہوتی۔ پس جب کفیل کو مدفول بہ کی ذات پر ولایت حاصل نہیں ہے تو مدفول بہ کی ذات پر قدر کرنے پر قدر بھی حاصل نہ ہوگی اور جب مدفول بہ کی ذات سپرد کرنے پر قدرت نہیں ہے تو کفالت بانفس جائز بھی نہ ہوگا کیونکہ کفالت جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ کفیل مدفول بہ سپرد کرنے پر قادر ہو۔ برخلاف کفالت بالمال کے کہ کفیل کو اپنے مال پر

پوری وراثت حاصل ہے اور جب کفیل واپس نہ آئے تو اس وصیہ کرنے پر قادر بھی ہوگا۔ اور جب کفیل مال پر کرنے پر قادر ہے تو کفالت بالمال جائز ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول با شہ نے فرمایا ہے البر عیم غارم یعنی لفیل غارم ہے۔ یہ حدیث اپنے اطلاق کی وجہ سے کفالت دونوں قسموں کی مشروعیت کا فائدہ دیتی ہے۔

دوسری دلیل ۔۔ اور امام شافعی کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ کہنا کہ کفیل بمثل مال بانی ذات سپہ کرنے پر قادر نہیں ہے۔ غلط ہے بلکہ کفیل بمثل مال بانی ذات سپہ کرنے پر قادر ہے۔ بانی طور کہ کفیل اپنے مملوکوں کے واسطے شخص کو ٹھکانا بتاوا۔ جس کی اس نے ذاتی کفالت کی ہے یعنی عاب یعنی مملوک لہ اور مملوک یعنی مملوکوں بنفسہ کے درمیان تخلیہ کر دے یا اس طریقہ سے کہ کفیل قضی کی پولیس سے مدد لے کر مملوک بنفسہ وقاضی کی مجلس میں مائل لہ کے حوالہ کرنے سے پیش آئے۔

تیسری دلیل کفالت۔ بانس کفالت بالمال پر قیاس کرنا ہے یعنی جس طرح کفالت بالمال کی ضرورت پڑتی ہے اسی طرح کفالت بانس کی بھی ضرورت پڑتی ہے اور کفالت بانس میں کفالت کے معنی ثابت کرنا بھی ممکن ہیں اس طور پر کفیل جس طرح اپنے ذمہ کو مملوک لہ کے ذمہ کے ساتھ مال کے ساتھ میں ملا سکتا ہے۔ اسی طرح مملوک بنفسہ کو ضرورت کے ساتھ میں بھی ملا سکتا ہے۔ پس جب کفالت بانس میں کفالت کے معنی بھی موجود ہیں اور کفالت بانس کی ضرورت بھی پڑتی ہے۔ تو کفالت بانس کے جائز ہونے میں کیا شبہ رہتا ہے۔

### کن الفاظ سے کفالت منعقد ہوتی ہے

قال وتنعقد اذا قال تكفلت بنفس فلان او برفقته او بروحه او بحسده او برأسه وكذا ببدنه وبوجهه لان هذه الالفاظ يعبر بها عن البدن اما حقيقة او عرفا على مامر في الطلاق وكذا اذا قال بصفه او بثلثه او بجزء منه لان النفس الواحدة في حق الكفالة لا تتجزى فكان ذكر بعضها شاعرا كذا كر كلها بحلاف ما اذا قال تكفلت ببد فلان او برحله لانه لا يعبر بهما عن البدن حتى لا يصح اضافة الطلاق اليهما وفيما تقدم يصح

ترجمہ اور کفالت بانس منعقد ہو جائے گا جبکہ کفیل نے کہا کہ میں فلاں کے نفس یا فلاں کے رقبہ یا اسکی روت یا اسکے جسم یا اس کے سر کا کفیل ہو یا اسی طرح میں نے اس کے بدن کی کفالت لی یا میں نے اس کے سپہ کے کفالت کی کیونکہ یہ الفاظ ایسے ہیں جن سے پورے بدن کو تعبیر کیا جاتا ہے یا حقیقتاً عرفاً چنانچہ کتاب الطلاق میں مذکور چکاتے ہیں اور اسی طرح اگر کہہ کہ (میں نے) اس کے نصف یا ثلث یا کسی جز کی کفالت کی کیونکہ کفالت کے حق میں نفس واحد کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ پس ایک نفس کے جزو شائع کو ذکر کرنا کل نفس کو ذکر کرنے کے مانند ہے۔ اس کے برخلاف اگر کہہ کہ میں نے فلاں کے ہاتھ یا اس کے پاؤں کی کفالت کی کیونکہ ان دونوں سے انسان کے بدن کو تعبیر نہیں کیا جاتا ہے۔ حتی کہ ان کی طرف طلاق و منسوب کرنا صحیح نہیں ہے اور سابقہ اعضاء میں صحیح ہے۔

تشریح کفالت کی انواع واقسام سے فراغت کے بعد یہاں سے ان الفاظ کا ذکر ہے جو الفاظ کفالت میں مستعمل ہوتے ہیں اور جن الفاظ سے کفالت منعقد ہو جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ ان الفاظ سے انسان کے پورے بدن کو تعبیر کیا جاتا ہے۔ خواہ حقیقتاً جیسے لفظ

نفس، جسد، روح خواہ عرفاً جیسے غفر رقبہ، رأس اور وجہ ان سے کف نہ منعقد ہو جائے گا۔ مثلاً کسی نے کہا کہ میں فداں سے نفس کا یا اس کی روح کا یا اس کی روح کا یا اس کے جسم کا یا اس کے سر کا یا اس کے بدن کا یا اس کے چہرے کا کفیل ہو گیا تو ان الفاظ سے کفالہ منعقد ہو جائے گا کیونکہ یہ تمام الفاظ ایسے ہیں جن سے حقیقتاً عرفاً پورے بدن کو تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور پورے بدن کی کفالت چونکہ صحیح ہے اسلئے مذکورہ اعضائے بدن کی طرف کفالت کو منسوب کرنے سے کفالہ درست ہو جائے گا۔ جیسا کہ کتاب الطلاق میں مذکور چکا کہ اگر مذکورہ اعضاء بدن کی طرف طلاق کو منسوب کیا گیا تو طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ پس اسی طرح یہاں بھی مذکورہ اعضاء بدن کی طرف کفالت منسوب کرنے سے کفالہ درست ہو جائے گا۔ اور اگر کفالت کو جز و شائع یعنی جز غیر معین کی طرف منسوب کیا گیا مثلاً یہ کہا کہ میں فداں کے نصف یا ثلث یا ایک جز کا کفیل ہو گیا تو یہ کفالت بھی درست ہے۔ کیونکہ ایک "نفس" کفالہ کے حق میں مجزی اور منقسم نہیں ہوتا۔ ہذا جز شائع اور غیر معین جز کو ذکر کرنا ایسا ہوگا۔ جیسے کل بدن اور آج کل نفس کو ذکر کرنا۔ ہاں اگر یہ کہا کہ میں فداں کے ہاتھ یا فداں کے پاؤں کا کفیل ہو گیا تو کفالہ درست نہ ہوگا۔ کیونکہ لفظ ہاتھ اور لفظ پاؤں سے انسان کا پورا بدن تعبیر نہیں کیا جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ہاتھ یا پاؤں کی طرف طلاق منسوب کی گئی تو طلاق واقع نہیں ہوتی اور جو اعضاء پہلے گزرے ہیں یعنی نفس، رقبہ وغیرہ اور نصف، ثلث وغیرہ ان کی طرف منسوب کرنے سے طلاق ہو جاتی ہے۔

### لفظ ضمنیہ سے بھی کفالت منعقد ہو جاتی ہے

و کذا اذا قال ضمنیہ لانہ تصریح بموجبه او قال هو علی لانہ صیغۃ الالتزام او قال الی لانہ فی معنی علی فی هذا المقام قال علیہ السلام ومن ترک مالا فلورثته ومن ترک کلاً او عیالاً فالی و کذا اذا قال انا زعمیہ او قبیل لان الزعمیۃ هی الکفالة وقد رویا فیہ والقبیل هو الکفیل ولهذا سمی الصک قبالة بحلاف ما اذا قال انا ضامن لمعرفته لانہ التزام المعرفة دون المطالبة

ترجمہ اور اسی طرح اگر کہا کہ میں اس کا ضامن ہو گیا۔ کیونکہ یہ کفالہ کے موجب کی تصریح ہے یا کہا کہ وہ مجھ پر ہے کیونکہ یہ التزام کا صیغہ ہے یا کہا کہ وہ میری طرف ہے۔ کیونکہ یہ اس مقام میں علی کے معنی میں ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے مال چھوڑا وہ اس کے وارثوں کا ہے اور جس نے کوئی یتیم اولاد یا قابل پرورش قرابت دار چھوڑے تو وہ میری جانب ہیں۔ اور اسی طرح اگر کہا کہ میں اسکی ضمانت کا زعمی ہوں یا قبیل ہوں کیونکہ زعامت بھی کفالت ہے اور ہم اس بارے میں حدیث روایت رکھتے ہیں اور قبیل بھی نہیں ہے۔ اور اسی وجہ سے چک کو قبیلہ کہتے ہیں۔ اس کے برخلاف اگر کسی نے کہا کہ میں اس کی شناخت کا ضامن ہوں کیونکہ اس نے شناخت کا التزام کیا ہے نہ کہ مطالبہ کا۔

تشریح امام ابوالحسن قدوریؒ نے فرمایا کہ لفظ ضمنیہ (میں فلاں کے نفس کا ضامن ہو گیا) کہنے سے بھی کفالہ منعقد ہو جاتا ہے کیونکہ لفظ ضمان ادا کرنے سے عقد کفالہ کے موجب کی صراحت ہوئی ہے اور عقد چونکہ موجب کی تصریح کرنے سے منعقد ہو جاتا ہے اسلئے لفظ ضمان سے کفالہ منعقد ہو جائے گا جیسے عقد بیع لفظ تملیک سے منعقد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ تملیک عقد بیع کا موجب ہے اور اگر کہا ہو علی یعنی میں نے اپنے اوپر لازم کیا کہ جب اس کی حاضری مطلوب ہوگی تو میں اس کو حاضر کروں گا۔ اس سے بھی کفالہ منعقد ہو جائے گا۔ کیونکہ لفظ



علی التزام کا صیغہ ہے اور کفالہ میں بھی چونکہ مطالبہ کا التزام ہوتا ہے اسلئے لفظ علی سے کفالہ منعقد ہو جائے گا۔ اور اگر کہا ہو الی یعنی وہ میری طرف ہے تو اس سے بھی کفالہ منعقد ہو جائے گا۔ کیونکہ لفظ الی اس مقام میں علی کے معنی میں ہے اور لفظ علی سے کفالہ چونکہ منعقد ہو جاتا ہے۔ اسلئے لفظ الی سے بھی منعقد ہو جائے گا اور لفظ الی کا علی کے معنی میں ہونا حدیث سے بھی ثابت ہے کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے

من ترک مالا فلورثته و من ترک کلاً او عیالاً فالی یعنی جس نے مال چھوڑا وہ تو اس کے وارثوں کے واسطے ہے۔ اور جس نے یتیم اولاد یا پرورش کے محتاج قرابتدار چھوڑے تو ان کی ذمہ داری مجھ پر ہے یعنی میں ان کا کفیل ہوں۔ ملاحظہ فرمائیے اللہ کے رسول ﷺ نے الی کو علی کے معنی میں استعمال کیا ہے اور اگر اس از عیم یا انا قبیل کہا تب بھی کفالہ منعقد ہو جائے گا۔ کیونکہ زعامت بھی کفالت کے معنی میں مستعمل ہے۔ جیسا کہ حدیث الزعیم غارم میں وارد ہوا ہے اور قبیل کے معنی بھی کفیل کے آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ چک اور دست ویز کو قبالہ کہا جاتا ہے کیونکہ انسان جو کچھ دستاویز میں لکھتا ہے وہ سب اپنے اوپر لازم کرتا ہے اور اپنے اوپر لازم کرنے والے ہی کو کفیل کہا جاتا ہے اسلئے انا قبیل انا کفیل کے معنی میں ہوگا۔

ہاں اگر کسی نے مکفول بنفسہ کے بارے میں کہا کہ میں اس کو شناخت کرنے کا ضامن ہوں تو اس سے کفالہ منعقد نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں کفیل نے شناخت کرنے کا التزام کیا ہے۔ مطالبہ کا التزام نہیں کیا ہے حالانکہ کفالہ التزام مطالبہ کا نام ہے۔ مکفول بنفسہ کو شناخت کرنے کے التزام کا نام کفالہ نہیں ہے۔

### کفالت بالنفس میں مکفول بہ کو وقت متعین میں سپرد کرنے کی شرط کی وہ تو کفیل پر مکفول کو حاضر کرنا لازم ہے

قال: فإن شرط فی الکفالة بالنفس تسلیم المكفول به فی وقت بعینه لزمه احضاره اذا طالبه فی ذلک الوقت وفاء بما التزمه فان حضره والاحبسه الحاکم لا متناعه عن ایفاء حق مستحق علیه ولكن لا یحبسه اول مرة فاعله مادری لما اذا یداعی ولو غاب المكفول بنفسه امهله الحاکم مدة ذهابه ومحینه فان مضت ولم یحضره یحبسه لتحقق امتناعه عن ایفاء الحق

ترجمہ پھر اگر کفالہ بالنفس میں، مکفول بہ کو وقت معین میں سپرد کرنے کی شرط کی ہو تو کفیل پر مکفول کو حاضر کرنا لازم ہوگا۔ بشرطیکہ مکفول نے اس وقت میں کفیل سے مطالبہ کرے تاکہ جو اس نے التزام کیا ہے وہ پورا کرے۔ پس اگر کفیل نے اس کو حاضر کر دیا (توفیہا) ورنہ حاکم اس کو قید کرے گا کیونکہ وہ ایب حق ادا کرنے سے رک گیا ہے۔ جو اس پر واجب ہے لیکن حاکم اس کو پہلی ہی مرتبہ قید نہ کرے گا۔ کیونکہ شاید اس کو معلوم نہ ہو کہ کیوں بلایا گیا ہے اور اگر مکفول بنفسہ غائب ہو گیا تو حاکم اس کو آمد و رفت کی مدت تک مہلت دے گا۔ پس اگر مدت گزر گئی اور کفیل اس کو حاضر نہ کر سکا تو حاکم اس کو قید کرے گا کیونکہ حق ادا کرنے سے اس کا رکنا متحقق ہو گیا ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کفالہ بالنفس میں ایک معینہ وقت میں مکفول بنفسہ کو سپرد کرنے کی شرط کی گئی تو کفیل پر اس وقت معینہ میں مکفول بنفسہ کو سپرد کرنا لازم ہوگا۔ بشرطیکہ مکفول نے کفیل سے اس وقت میں مطالبہ کرے تاکہ کفیل اس کو ادا کرے جس کا اس نے التزام کیا ہے۔ پس اگر کفیل نے مکفول بنفسہ کو وقت معینہ میں سپرد کر دیا تو فہا کفیل بری الذمہ ہو جائے گا۔ اور اگر کفیل

مفعول، غائبہ حاضر نہ ہو تو حاکم مجبئی ہی مرتبہ میں کفیل ہو رقیق کر کے جیل خانہ میں ڈالنے کا حکم نہ کرے۔ چونکہ بہت ممکن ہے کہ کفیل کو یہی معلوم نہ ہو کہ مجھ کو دیوں دیا یا ہے اور جب کفیل کو یہ معلوم نہیں کہ حاکم نے کیوں طلب کیا ہے تو کفیل مفعول غائبہ پر نہ رہنے میں نہایت ہی محنت ہوگا۔ اور جب کفیل کا منہ نہیں سمجھتا تو اس کو قید ہی نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ قید میں ڈالنا ظالمیہ نہایت ہے۔ اور اگر کفیل کو معلوم ہو گیا کہ حاکم نے مفعول غائبہ کو حاضر کرنے کے لئے بلایا ہے مگر اس نے باوجود غائبہ نہ رہنے کا۔ تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو حاضر نہ رہنے سے عاجز ہے یا حاضر رہنے پر قادر ہے۔ اگر قادر ہے تو باوجود غائبہ نہ رہنے کا تو کفیل قید رہے گا۔ کیونکہ کفیل ایک واجب حق ادا کرنے سے رک گیا ہے اور واجب حق ادا کرنے سے رکے والی شریعت کی نظر میں ظالمیہ نہایت ہے اور قید بے اس کے صورت میں کفیل کو مجبوس کر دیا جائے گا۔ اور اگر کفیل مفعول غائبہ کو پس دہانے سے عاجز ہے۔ ہاں صورت کہ مفعول غائبہ غائب ہو یا تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ مفعول غائبہ کا ٹھکانا معلوم ہو گیا یا اس کا ٹھکانا معلوم نہ ہوگا۔ اول ہے تو حاکم اس وقت کی مدت تک مہلت دے گا۔ یعنی اتنی مدت مہلت دے گا کہ کفیل یہاں سے جائے اور مفعول غائبہ جہاں موجود ہے اس سے مل کر اس کو ساتھ لے آئے اور یہاں پہنچے۔ پھر اگر یہ مدت گزر گئی اور کفیل مفعول غائبہ کو نہ رہنے کا تو اس صورت میں بھی کفیل کو مجبوس کر دیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس صورت میں بھی کفیل واجب حق ادا کرنے سے رک گیا ہے۔ اور واجب حق ادا کرنے سے رکنا چونکہ ظلم ہے اور ظلم کی سزا جس کو قید ہے اس لئے اس صورت میں بھی کفیل کو قید خانہ میں ڈال دیا جائے گا اور اگر ثانی ہے یعنی مفعول غائبہ غائب ہے اور اس کا ٹھکانا معلوم نہیں ہے تو مفعول غائبہ اس سلسلہ میں کفیل کے موافق ہوگا یا مخالف ہوگا۔ اگر مخالف ہے یعنی مفعول غائبہ بھی ملتا ہے۔ واقعی مفعول غائبہ کا ٹھکانا معلوم نہیں ہے تو اس صورت میں کفیل سے فی الحال مطابہ ساقط نہ جائے گا۔ یعنی جب تک مفعول غائبہ کا ٹھکانا معلوم نہ ہو تو کفیل سے مطابہ ساقط رہے گا کیونکہ اس صورت میں کفیل اور مفعول غائبہ دونوں فی الحال مفعول غائبہ سے جانے سے عاجز ہونے پر متفق ہیں اور اگر ثانی ہے یعنی کفیل کہتا ہے کہ مجھے اس کا ٹھکانا معلوم نہیں ہے اور مفعول غائبہ کہتا ہے کہ کفیل کو اس کا ٹھکانا معلوم ہے تو اگر مفعول غائبہ کا ٹھکانا اور سفر رونا معروف ہے یعنی لوگ جانتے ہیں کہ وہ فلاں جگہ تجارت وغیرہ کی غرض سے آتا جا رہا ہے تو اس صورت میں مفعول غائبہ کا قول معتبر ہوگا اور کفیل کو اس جگہ جانے کا حکم کیا جائے گا جس جگہ کی لوگوں نے نشاندہی کی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ظاہر حال کفیل کے موافق ہے اور ظاہر حال جس کے موافق نہ ہوتا ہے وہ مدعی علیہ ہوتا ہے۔ اس لئے مفعول غائبہ مدعی علیہ ہوگا اور جب مفعول غائبہ مدعی علیہ ہے تو کفیل مدعی ہوگا اور مسند مفروضہ یہ ہے کہ مدعی کے پاس بینہ موجود نہیں ہے اور جس وقت مدعی کے پاس بینہ موجود نہ ہو تو مدعی علیہ کا قول معتبر ہوتا ہے۔ اس لئے اس صورت میں مدعی علیہ مدعی ہوگا اور مدعی کے پاس بینہ نہ ہونے کی صورت میں چونکہ مدعی علیہ کا قول معتبر ہوتا ہے۔ اس لئے اصل کے موافق ہے لہذا کفیل مدعی علیہ ہوگا اور مدعی کے پاس بینہ نہ ہونے کی صورت میں چونکہ مدعی علیہ کا قول معتبر ہوتا ہے۔ اس لئے اس صورت میں مدعی علیہ یعنی کفیل کا قول معتبر ہوگا۔

مکفول بنفسہ شخص مرتد ہو گیا النعیاذ باللہ اور دار الحرب میں لاحق ہو گیا تو  
کفیل اتنی مدت گویا عاجز ہے اسے مہلت دی جائے گی

قال وكذا اذا ارتدوا النعیاذ باللہ ولحق بدار الحرب وهذا لانه عاجز في المدة فيظن كالذي اعسر ولو سلمه  
فل ذلك برئ لان الاجل حقه فيملك اسقاطه كما في الدين المؤجل

ترجمہ اور اسی طرح اگر مکفول بنفسہ نعوذ باللہ منہ مرتد ہو کر دار الحرب میں لاحق ہو گیا اور یہ اسے کہ کفیل اتنی مدت تک عاجز ہے ہذا  
اس کو مہلت دی جائے گی۔ جیسے اس شخص کو جو تنگ دست ہو گیا ہے۔ اور اگر کفیل نے مکفول بنفسہ کو وقت معینہ سے پہلے سپرد کر دیا تو بری ہو  
گیا۔ کیونکہ میعاد کفیل کا حق ہے لہذا وہ اس کو ساقط کرنے کا بھی مالک ہے جیسے ادھار قرضہ میں ہوتا ہے۔

تشریح صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ اگر مکفول بنفسہ مرتد ہو کر دار الحرب میں چل گیا اور دار الحرب والوں سے دار الاسلام  
واحد کا آمدورفت کے سلسلہ میں یہ معاہدہ ہے کہ وہ ہمارے یہاں آسکتے ہیں اور ہم دار الحرب جاسکتے ہیں۔ تو ایسی صورت میں بھی کفیل  
کو آمدورفت کی مدت تک کیسے مہلت دی جائے گی۔ اگر اس مدت میں راکر حاضر کر دیا تو سبحان اللہ ورنہ کفیل کو جیل خانہ پہنچا دیا جائے  
گا۔ اور اس صورت میں مہلت اسے دی گئی کہ کفیل اتنی مدت تک عاجز ہے اور عاجز کو مہلت دی جاتی ہے۔ اسلئے کفیل کو اتنی مدت مہلت  
دی گئی ہے۔ جیسے کہ قرضہ دار کے قرضہ کی ادائیگی کا کوئی وعدہ ہو مگر وہ اپنی تنگ دستی کی وجہ سے ایسا ہو گیا کہ قرضہ ادا نہیں کر سکتا تو اس کو  
فراخی کے وقت تک مہلت دی جاتی ہے۔ پس اسی طرح مذکورہ صورت میں چونکہ کفیل بھی عاجز ہے اسلئے آمدورفت کی مدت تک اس کو  
مہلت دی جائے گی۔

اور اگر دار الحرب اور دار الاسلام کے درمیان اس طرح کا کوئی معاہدہ نہ ہو تو کفیل چونکہ اس صورت میں بالکل عاجز ہے۔ اسلئے اس  
سے اب کوئی مواخذہ نہیں کیا جائے گا۔

اور اگر کفیل نے مکفول بنفسہ کو وقت معینہ سے پہلے سپرد کر دیا تو کفیل بری ہو جائے گا کیونکہ میعاد کفیل کا حق ہے اور ہر صاحب حق کو  
چونکہ اپنا حق ساقط کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اسلئے کفیل کو بھی اپنا حق میعاد ساقط کرنے کا اختیار ہوگا جیسے میعاد دی ادھار میں ہے کہ اگر  
قرضہ دار نے مدت سے پہلے ادا کر دیا تو قرضہ دار بری ہو جائے گا۔ کیونکہ مدت اسی کا حق تھا۔ پس اسی طرح کفیل میں بھی مدت مذکور چونکہ  
کفیل کا حق ہے اسلئے مدت سے پہلے ادا کرنے سے بری ہو جائے گا۔

مکفول بہ کو ایسی جگہ حاضر کیا کہ مکفول لہ کو مختصمت پر قدرت ہو تو کیا حکم ہے

قال: واذا حضره وسلمه في مكان يقدر المكفول له ان يخاصمه فيه مثل ان يكون في مصر برئ الكفيل من  
الكفالة لانه اتى بما التزمه وحصل المقصود به وهذا لانه ما التزم التسليم الامر

ترجمہ اور اگر کفیل نے اس کو لکھا کہ جگہ سپرد کیا جہاں مکفول لہ کو اس کے ساتھ خصومت کی قدرت ہے جیسے شہرے اندر ہو تو کفیل  
کفیل سے بری ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے جو کچھ التزام کیا تھا وہ پورا کر دیا اور ایسا کرنے سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے اور یہ اسلئے کہ کفیل

نے ایک ہی مرتبہ سپرد کرنے کا التزام کیا تھا۔

**تشریح** صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کفیل نے ملفول بنفسہ و یا اگر ایسی جگہ ملفول لے کے سپرد کیا جہاں ملفول لے اس کے ساتھ مخی صمد اور محاکمہ کر سکتا ہے مثلاً شہر کے اندر سپرد کیا تو کفیل بری ہو جائے گا۔ خواہ ملفول لے اس کو قبول کرے یا قبول نہ کرے کیونکہ کفالہ بانس سے مقصود قاضی کی عداوت میں مخاصمہ اور محاکمہ ہے۔ پس جب کفیل نے ایسی جگہ سپرد کر دیا جہاں ملفول لے، ملفول بنفسہ سے مخی صمد اور محاکمہ کر سکتا ہے تو مقصود حاصل ہو گیا اور مقصود اسلئے بھی حاصل ہو گیا کہ کفیل نے فقط ایک بار سپرد کرنا اپنے اوپر لازم کیا تھا اور ایک بار وہ سپرد کر چکا۔ بہر حال کفالہ کا مقصود حاصل ہو گیا ہے۔ اور جب کفالہ کا مقصود حاصل ہو گیا تو کفیل بری ہو جائے گا۔

**فوائد** صاحبین کے نزدیک کفیل کا ملفول بنفسہ و اس شہر میں سپرد کرنا معتبر ہوگا۔ جس شہر میں وہ کفیل ہوا تھا۔ اور حضرت امام صاحب کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے بلکہ جس شہر میں سپرد کرے گا معتبر ہوگا۔

**کفیل نے یہ شرط لگائی کہ وہ قاضی کی مجلس میں سپرد کرے گا پھر بازار میں سپرد کر دیا تو بری ہو جائے گا یا نہیں**

وإذا كفّل على أن يسلمه في مجلس القاضى فسلمه في السوق برئ لحصول المقصود وقيل في زماننا لا يرأى الظاهر المعاونة على الامتناع لا على الاحصار فكان التقييد مفيداً

**ترجمہ** اور اگر اس شرط پر کفیل ہوا کہ وہ اس وقت قاضی کی مجلس میں سپرد کرے گا پھر اس شخص نے اس کو بازار میں سپرد کر دیا تو بری ہو گیا کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا ہے اور ہا گیا کہ ہمارے زمانہ میں بری نہیں ہوگا۔ کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ (لوگ اس کو) چھڑانے پر معذرت کریں گے نہ کہ حاضر کرنے پر اسلئے مجلس قاضی کی قید لگانا مفید ہوگا۔

**تشریح** مسئلہ، اگر کوئی شخص اس شرط پر کفیل ہوا کہ میں ملفول بنفسہ وقت قاضی کی مجلس میں سپرد کروں گا لیکن اس نے اس کو بازار میں ملفول لے کے سپرد کیا تو کفیل بری ہو جائے گا۔ کیونکہ ملفول نے کا مقصود یعنی قدرت علی المحاکمہ حاصل ہے کہ ملفول نے اس کو قاضی کے پاس لے جا کر اس سے مخی صمد اور محاکمہ کر سکتا ہے۔ علمائے متاخرین نے کہا ہے کہ ہمارے زمانے میں مجلس قاضی کے علاوہ بازار وغیرہ میں سپرد کرنے سے کفیل بری نہ ہوگا۔ کیونکہ آج کل فسق و فجور اور فساد کا زمانہ ہے۔ لہذا اگر کفیل نے مجلس قاضی کے علاوہ بازار وغیرہ میں ملفول بنفسہ کو ملفول لے کے حوالہ کیا اور ملفول بنفسہ شور مچنے لگا اور اپنی مظلومیت کا اظہار کرنے لگا تو لوگ اس کو چھڑانے میں مددگار ہو جائیں گے اور ملفول لے کی اس بارے میں کوئی مدد نہ کرے گا کہ ملفول بنفسہ کو قاضی کی عداوت میں حاضر کیا جائے تاکہ ملفول لے اپنے حق کے سلسلہ میں اس سے مخاصمہ کر سکے۔ پس جب یہ بات ہے تو ملفول بنفسہ کی حضری کو مجلس قاضی کے ساتھ مقید کرنا مفید ہوگا۔ اور جب مجلس قاضی کے ساتھ مقید کرنا مفید ہے تو مجلس قاضی میں حضری کی شرط کے ساتھ مجلس قاضی کے علاوہ میں حاضر کرنا معتبر نہ ہوگا اور اس سے کفیل بری نہ ہوگا۔



## کفیل نے مکفول بنفسہ کو کسی میدان یا جنگل میں سپرد کیا تو کفیل بری نہ ہوگا

وان سلمہ فی بریۃ لم یبرأ لانه لا یقدر علی المخاصمة فیہا فلم یحصل المقصود و کذا اذا سلمہ فی سواد لعدم قاضٍ یفصل الحکم فیہ ولو سلم فی مصر اخر غیر المصر الذی کفل فیہ بری عداہی حنیفۃ للقدرة علی المخاصمة فیہ وعندہما لا یبرأ لانه قد یكون شہودہ فیما عینہ ولو سلمہ فی السجن وقد حبسہ غیر الطالب لا یبرأ لانه لا یقدر علی المخاصمة فیہ

ترجمہ اور اگر کفیل نے مکفول بنفسہ کو کسی میدان و جنگل میں سپرد کیا تو کفیل بری نہ ہوگا اور اسی طرح اگر کفیل نے مکفول بنفسہ کو کسی دیہات میں سپرد کیا۔ کیونکہ وہاں کوئی قاضی نہیں ہے جو حکم کا فیصلہ کرے گا اور اگر اس شہر کے علاوہ جس میں کفیل ہوا تھا سپرد کیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک بری ہو جائے گا۔ کیونکہ مکفول نے اس شہر میں مخصمہ پر قادر ہے اور صاحبین کے نزدیک بری نہیں ہوگا کیونکہ کبھی مکفول لہ کے گواہ اس شہر میں ہوتے ہیں جو اس نے معین کیا تھا اور اگر کفیل نے مکفول بنفسہ کو قید خانہ میں سپرد کیا در انحالیکہ اس کو مکفول لہ کے علاوہ نے سپرد کر دیا ہے تو بھی بری نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ قید خانہ میں مخصمہ پر قادر نہیں ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کفیل نے مکفول بنفسہ کو کسی میدان اور جنگل میں مکفول لہ کے سپرد کیا تو بالاتفاق کفیل، کفالہ سے بری نہ ہوگا۔ کیونکہ ایسی غیر آباد جگہ میں مکفول لہ مکفول بنفسہ کے ساتھ مخاصمت نہیں کر سکتا اور جب مکفول لہ مکفول بنفسہ کے ساتھ مخاصمہ کرنے پر قادر نہیں ہے تو کفالہ سے جو مقصود تھا یعنی مخاصمہ پر قادر ہونا وہ بھی حاصل نہ ہوگا۔ اور جب مقصود حاصل نہیں ہوا تو کفیل، کفالہ سے بری بھی نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کفیل نے مکفول بنفسہ کو ایسے دیہات میں مکفول لہ کے حوالہ کیا جہاں قاضی اور حاکم نہیں رہتا۔ تو اس سے بھی کفیل بری نہ ہوگا۔ کیونکہ وہاں جب فیصلہ دینے والا قاضی موجود نہیں تو مکفول لہ مکفول بنفسہ کے ساتھ مخاصمہ کیسے کر سکتا ہے۔ پس ایسے دیہات میں سپرد کرنے سے بھی چونکہ مکفول لہ کا مقصود حاصل نہیں ہوتا۔ اسلئے یہاں سپرد کرنے سے بھی کفیل بری نہ ہوگا۔

اور اگر اس شہر کے علاوہ جس میں کفیل ہوا تھا دوسرے کسی شہر میں کفیل نے مکفول بنفسہ کو سپرد کیا تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفیل بری ہو جائیگا۔ دلیل یہ ہے کہ مکفول لہ اس شہر میں بھی مخاصمہ کرنے پر قادر ہے۔ کیونکہ مخاصمہ اور محاکمہ ہر شہر کے قاضی کے پاس کر سکتا ہے۔ پس جب ہر قاضی کے پاس مخاصمہ کر کے فیصلہ لینا ممکن ہے تو مکفول بنفسہ کو سپرد کرنے کے سلسلہ میں دونوں شہر برابر ہوئے اور صاحبین کے نزدیک دوسرے شہر میں سپرد کرنے سے کفیل بری نہ ہوگا۔ اسی کے قائل امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ ہیں۔ کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مکفول لہ کے گواہ اسی شہر میں ہوتے ہیں جو اس نے معین کیا تھا۔ اور دوسرے شہر میں گواہوں کا پیش کرنا دشوار ہے تو دوسرے شہر میں سپرد کرنے سے بغیر گواہوں کے مخاصمہ نہیں کر سکے گا۔ اور جب دوسرے شہر میں مخاصمہ نہیں کر سکتا تو اس کا مقصود بھی حاصل نہ ہوگا۔ اور جب مکفول لہ کا مقصود حاصل نہیں ہوا تو کفیل کا مکفول بنفسہ کو دوسرے شہر میں سپرد کرنا بھی معتبر نہ ہوگا۔ بعض علماء نے فرمایا کہ امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف عصر اور زمانے کا اختلاف ہے۔ حضرت امام صاحبؒ کا زمانہ خیر کا زمانہ ہے۔ لوگوں میں صلاح اور تقویٰ غالب تھا۔ ہر شہر کا حاکم، خلیفہ کے حکم کے سامنے سر اطاعت جھکا دیا کرتا تھا، رشوت خوری بھی زیادہ نہیں تھی، اس لئے ہر شہر برابر تھا خواہ کسی شہر میں سپرد کرے مکفول لہ کیلئے ہر شہر میں اس شہر کے قاضی کے ذریعہ اپنا حق وصول کرنا آسان

تھا۔ مگر صامیہ کے زمانے میں لوگوں کے حالات بدل گئے۔ شرف و غالب آگیا لوگ رشوتوں کی طرف مائل ہو گئے۔ حکام نے اور خلیفہ کی اطاعت کا جذبہ کم ہو گیا۔ ظاہر ہے ایسی حالت میں تمام قاضی برابر نہیں ہو سکتے اور جب تمام قاضی برابر نہیں ہیں تو جس شہر میں کفار مشفق ہو اب اس کے ساتھ یہ کرنے کو مقید نہ ہوگا۔ اور جب مقید کرنا مفید ہے تو جس شہر کے ساتھ مکلفین، غلبہ کو مقید یا یہاں بے اسی شہر میں یہ نہ مقید ہوگا۔ اس سے ظاہر ہوگا کہ یہ امر ناممکن نہ ہوگا۔

اور انہیں نے مفسوں، غلبہ، وقید نہ ہوگا۔ یہاں بھی یہ مفسوں، غلبہ، وقید نہ ہوگا۔ اس سے ظاہر ہوگا کہ یہ امر ناممکن نہ ہوگا۔ موت میں کفیل بری نہ ہوگا۔ یہ وہ صورت میں مفسوں، غلبہ، وقید نہ ہوگا۔ اور اگر مفسوں، غلبہ، وقید نہ ہوگا۔ وجہ سے گرفتار ہے تو اس صورت میں کفیل بری ہو جائے گا۔

### مکفول بہ کی موت سے کفیل بالنفس نکالتا ہے، بری ہو جاتا ہے

قال. وإدائات المكفول به برئ الكفيل بالنفس من الكفالة لانه عجز عن احتضاره ولا بد سقط الحضور عن الاصل فيسقط الاحتصار به عن الكفيل وكذا ادائات الكفيل لانه لم يبق قادرا على تسليم المكفول بنفسه وماله لا يصلح لا يمانه. الواجب بحلاف الكفيل بالمال ولو مات المكفول لم يلدو حسی ان يطالب الكفيل وان لم يكن فلو ارثه لقيامه مقام الميت

ترجمہ۔ اور جب مفسوں، غلبہ، وقید نہ ہوگا۔ یہاں بھی یہ مفسوں، غلبہ، وقید نہ ہوگا۔ اس سے ظاہر ہوگا کہ یہ امر ناممکن نہ ہوگا۔ موت میں کفیل بری نہ ہوگا۔ یہ وہ صورت میں مفسوں، غلبہ، وقید نہ ہوگا۔ اور اگر مفسوں، غلبہ، وقید نہ ہوگا۔ وجہ سے گرفتار ہے تو اس صورت میں کفیل بری ہو جائے گا۔

تشریح۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر مفسوں، غلبہ، وقید نہ ہوگا۔ یہاں بھی یہ مفسوں، غلبہ، وقید نہ ہوگا۔ اس سے ظاہر ہوگا کہ یہ امر ناممکن نہ ہوگا۔ موت میں کفیل بری نہ ہوگا۔ یہ وہ صورت میں مفسوں، غلبہ، وقید نہ ہوگا۔ اور اگر مفسوں، غلبہ، وقید نہ ہوگا۔ وجہ سے گرفتار ہے تو اس صورت میں کفیل بری ہو جائے گا۔

اور جب کفیل مر گیا تو چونکہ وہ مفسوں، غلبہ، وقید نہ ہوگا۔ یہاں بھی یہ مفسوں، غلبہ، وقید نہ ہوگا۔ اس سے ظاہر ہوگا کہ یہ امر ناممکن نہ ہوگا۔ موت میں کفیل بری نہ ہوگا۔ یہ وہ صورت میں مفسوں، غلبہ، وقید نہ ہوگا۔ اور اگر مفسوں، غلبہ، وقید نہ ہوگا۔ وجہ سے گرفتار ہے تو اس صورت میں کفیل بری ہو جائے گا۔

ہونا چاہئے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کفالہ بالنفس میں کفیل مفلول بنفسہ کو حاضر کرنے اور یہ کہ کرنے کا کفیل ہونا ہے ماں اور اس کے کا کفیل نہیں ہونا۔ اور کفالہ اس جواب یعنی احضار مفلول بنفسہ کو ادا کرنے کی نہ انصاف صلاحیت رکھتا ہے اور نہ نیابت۔ اس لئے واسطے کہ اس نے اپنے اوپر ماں لازم نہیں کیا تھا بلکہ مفلول بنفسہ کو حاضر کرنا لازم کیا تھا اور نیا ہی واسطے کہ ماں نفس کا نائب اور قائم مقام نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف کفیل بالمال ہے کہ اس کی موت سے کفالہ مالی باطل نہیں ہوتا۔ یہ تک کفیل کا مال نائب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے اس کے ترکہ سے مفلول نے کا حق ادا کر دیا جائے گا۔ اور پھر کفیل کے وارث مفلول حذو سے اس کا رجوع کریں گے۔ مثلاً یہ کہ کفالہ مفلول حذو سے حکم سے منعقد ہوا ہو۔ اور کفیل اس سے حکم سے کفیل بنا ہو اور اگر مفلول نے مایا ہو تو مفلول نے کسی کو یہ حق ہے کہ وہ کفیل سے مطالبہ کرے۔ اور اگر مفلول نے کسی کو یہ حق حاصل ہو گا۔ کیونکہ وہی اور وارث دونوں میں سے ہر ایک میت کا قائم مقام ہوتا ہے۔ پس مفلول نے کسی مر جانے کے بعد ان دونوں میں سے ہر ایک وطی الترتیب مفلول نے کسی طرح کفیل سے مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہو گا۔

کسی دوسرے کا کفیل بالنفس ہوا یہ نہیں کہا کہ جب میں تم کو دے دوں تو  
بری ہوں ادا کرنے سے بری ہو جائے گا

قال ومن كفل بنفسه اخرا ولم يقل ادا دفعت اليك فانما برئ فدفعه اليه فهو برئ لانه موجب التصرف  
فيست بدون التخصيص عليه ولا يشترط قول الطالب التسليم كفا في قصا الدين ولو سلم المكفول به نفسه  
من كفالتة صح لانه مطالب بالخصومة فكان له ولاية الدفع وكذا اذا سلمه اليه وكفل الكفيل او رسوله  
لقيامهما مقامه

ترجمہ اور جو شخص دوسرے کے نفس کا کفیل ہو اور یہ نہیں کہا کہ جب میں تجھے دے دوں تو میں بری ہوں۔ پس کفیل نے مفلول بنفسہ کو مفلول نے کے سپرد کر دیا تو کفیل بری ہو جائے گا۔ کیونکہ بری ہونا تصرف کا موجب ہے۔ پس بغیر اس کی صراحت کئے بری ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور مفلول نے کا سپرد کرنے کو قبول کرنا شرط نہیں ہے۔ جیسے ادا قرض میں ہے اور اگر مفلول نے بذات خود اپنے آپ کو اس کی کفالت کی وجہ سے سپرد کیا تو صحیح ہے۔ کیونکہ مفلول نے سے خود خصومت کا مٹا بہ ہے تو اس کو خصومت دفع کرنے کی دایت بھی ہوگی اور اسی طرح جب مفلول نے کفیل کو وکیل یا اس کے قصد نے مفلول نے کے سپرد کیا۔ کیونکہ یہ دونوں کفیل کے قائم مقام ہیں۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کے نفس کو حاضر کرنے کا کفیل ہوا مگر کفیل نے مفلول نے کو مخاطب بنا کر یہ نہیں کہا کہ جب میں مفلول بنفسہ کو تیرے سپرد کروں گا تو میں بری ہو جاؤں گا۔ پس کفیل نے مفلول بنفسہ کو مخاطب کر دیا تو کفیل بری ہو گیا۔ کیونکہ کفالہ بالنفس کا موجب یہ ہے کہ جب کفیل مفلول بنفسہ کو سپرد کرتا ہے تو وہ غلط سے بری ہو جاتا ہے اور یہاں کفیل کی طرف سے مفلول بنفسہ کو سپرد کرنا چونکہ پایا گیا اس لئے کفیل کا بری ہونا بھی پایا جائے گا۔ رہی یہ بات کہ کفیل نے کفالہ بالنفس کے موجب یعنی برأت عند التسليم کی صراحت نہیں کی ہے۔ یعنی یہ نہیں کہا کہ سپرد کرتے ہی میں بری ہو جاؤں گا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ موجب ثابت ہونے کیلئے اس کی صراحت کرنا شرط نہیں ہے۔ ہذا برأۃ جو کفالہ بالنفس کا عند التسليم موجب ہے صراحت کئے بغیر ثابت ہو جائے گی۔

جیسے خریدنے سے ”بیع“ میں مشتری کی ملک ثابت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ثبوت ملک عقد ثراء کا موجب ہے۔ اور ثبوت موجب کیلئے اس کی صراحت کرنا شرط نہیں ہے یعنی ملک ثابت ہونے کیلئے یہ کہنا شرط نہیں ہے کہ اگر میں نے اس چیز کو خرید لیا تو میں اس کا ملک ہو جاؤں گا اور جیسے نکاح صحیح سے جماع کا حلال ہونا ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ نکاح صحیح کا موجب، جماع کا حلال ہونا ہے اور واجب ثابت ہونے کیلئے اس کی صراحت شرط نہیں ہے۔ پس اسی طرح کفیل کا بری ہونا بھی چونکہ عند التسمیم کفالة بالنفس کا موجب ہے اسلئے مکفول بنفسہ کو سپرد کرتے ہی کفیل بری ہو جائے گا۔ خواہ بری ہونے کی صراحت کی ہو یا صراحت نہ کی ہو۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جب کفیل، مکفول بنفسہ کو مکفول لہ کے سپرد کرے گا تو مکفول لہ کا قبول کرنا شرط نہیں ہوگا۔ یعنی مکفول لہ قبول کرے یا قبول نہ کرے دونوں صورتوں میں کفیل بری ہو جائے گا۔ جیسے اگر قرضدار نے قرض خواہ کا قرضہ اس کے سپرد کیا اور قرض خواہ کیسے قبضہ سے کوئی چیز رکاوٹ بھی نہیں ہے تو قرضدار قرضہ سے بری ہو جائے گا۔ خواہ قرضہ خواہ اس پر قبضہ کرے یا قبضہ نہ کرے۔ اسی طرح مکفول بنفسہ سپرد کرنے سے کفیل بری ہو جائے گا۔ مکفول لہ اسکو قبول کرے یا قبول نہ کرے۔ دلیل یہ ہے کہ کفیل کا ذمہ اس چیز کو ادا کرنے سے بری ہو جاتا ہے جس کو ادا کرنے کا اس نے التزام کیا تھا۔ اور اس کے ساتھ ہی یعنی مکفول لہ کے قبول کرنے پر موقوف نہیں رہتا۔ کیونکہ اگر مکفول لہ کے قبول کرنے پر موقوف رکھا گیا اور کبھی مکفول لہ قبول کرنے سے رک گیا تو اس میں کفیل کا نقصان ہوگا اور شریعت اسام ہر شخص کا ضرر اور نقصان بقدر امکان دور کرتی ہے۔ اسلئے کفیل کے ضرر کو دور کرنے کیسے مکفول لہ کے قبول کرنے پر برأت موقوف نہیں کیا گیا ہے۔

اور اگر مکفول بنفسہ نے بذات خود اپنے آپ کو کفیل کی طرف سے مکفول لہ کے سپرد کر دیا تو یہ بھی صحیح ہے یعنی اس صورت میں بھی کفیل بری ہو جائے گا۔ کیونکہ مکفول بنفسہ خود بھی مطالب ہے یعنی مکفول لہ جس طرح کفیل سے مطالبہ کرنے کا مجاز ہے اسی طرح مکفول بنفسہ سے مطالبہ کرنے کا مجاز ہے اور جب مکفول بنفسہ سے خود خصومت کا مطالبہ ہے تو اس کو خصومت دور کرنے کی وجہ سے بھی حاصل ہوگی۔ حاصل یہ کہ مکفول بنفسہ پر اپنے آپ کو سپرد کرنا دو جہتوں سے واجب ہے۔ ایک تو خود اپنی طرف سے اور دوسرے کفیل کی طرف سے پس جب تک مکفول بنفسہ نے یہ صراحت نہیں کی کہ میں اپنے آپ کو کفیل کی طرف سے سپرد کرتا ہوں تو یہ سپردگی کفیل کی طرف سے شمار نہ ہوگی اور کفیل بری نہ ہوگا۔ مگر جب اس نے یہ وضاحت کر دی کہ میں اپنے آپ کو کفیل کی طرف سے سپرد کرتا ہوں تو یہ سپردگی کفیل کی طرف سے ہوگی اور کفیل بری ہو جائے گا اور اگر مکفول بنفسہ کو کفیل کے وکیل یا اس کے قاصد نے مکفول لہ کے سپرد کر دیا تو اس صورت میں بھی کفیل بری ہو جائے گا۔ کیونکہ وکیل اور قاصد دونوں کفیل کے قائم مقام ہیں اور قائم مقام کا فعل چونکہ اصل کا فعل شمار ہوتا ہے اسلئے ان کا سپرد کرنا درحقیقت کفیل کا سپرد کرنا ہے اور کفیل کے سپرد کرنے سے کفیل چونکہ بری ہو جاتا ہے۔ اسلئے کفیل کے وکیل اور قاصد کے سپرد کرنے سے بھی کفیل بری ہو جائے گا۔

کفیل بالنفس نے یہ شرط لگائی کہ اگر فلاں وقت حاضر نہ کر سکا تو میں ضامن ہوں گا ضمان مکفول بنفسہ پر ہوگا

قال: فإن تكفل بنفسه على أنه لم يوافق به إلى وقت كذا فهو ضامن لما عليه وهو الف فلم يحضره إلى ذلك الوقت لزمه ضمان المال لأن الكفالة بالمال معلقة بشرط عدم الموافقة ولهذا التعليق صحيح فإذا وجد الشرط لزمه المال ولا يبرأ عن الكفالة بالنفس لأن وجوب المال عليه بالكفالة لا ينافي الكفالة بنفسه



ادکل واحد منهما للتوثق وقال الشافعی لا تصح هذه الكفالة لانه تعليق سبب وجوب المال بالحظر فاشبهه البيع ولما انه يشبه البيع ويشبه المذر من حيث انه الترام فقلنا لا يصح تعليقه بمطلق الشرط كهبوب الريح وبحوه ويصح بشرط متعارف عملا بالشهين والتعليق بعدم الموافاة متعارف

ترجمہ اگر کوئی شخص کسی کے نفس کا اس شرط پر کفیل ہوا کہ اگر فلاں وقت پر اس کو حاضر نہ کر سکا تو وہ اس کا ضامن ہے جو پانچہ مکفول بنفسہ پر ہے۔ اور وہ ہزار روپہم ہیں۔ پھر وہ اس وقت میں مکفول بنفسہ نہ اسکا تو کفیل پر مال کا ضمان لازم ہوگا۔ اسلئے کہ کفالہ بالمال، مکفول بنفسہ کو حاضر نہ کرنے کی شرط پر معلق ہے اور یہ تعلیق صحیح بھی ہے۔ پس جب شرط پائی گئی تو کفیل پر مال لازم ہوگا۔ اور کفالہ بالنفس سے بری نہ ہوگا۔ کیونکہ کفالہ کی وجہ سے کفیل پر مال لازم ہونا کفالہ بنفسہ کے منافی نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک اعتماد کیلئے ہے اور امام شافعی نے فرمایا کہ یہ کفالہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ وجوب مال کے سبب کو امر متردد پر معلق کرنا ہے۔ پس یہ بیع کے مشابہ ہو گیا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ بیع کے مشابہ بھی ہے اور نذر کے مشابہ بھی ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ لازم کرنا ہے۔ پس ہم نے کہا کہ اس کو مطلق شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے جیسے ہوا کا چھنا اور اسکے مانند اور شرط متعارف پر معلق کرنا صحیح ہے تاکہ دونوں مشابہتوں پر عمل ہو سکے اور عدم موافقات کی شرط پر معلق کرنا متعارف ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ خادم، حامد کیلئے شاہد کی طرف سے کفیل بالنفس ہوا یعنی خالد، شاہد کو حاضر کرنے کا کفیل ہوا۔ اور اس نے یہ کہا کہ اگر میں مکفول بنفسہ یعنی شاہد کو فلاں وقت تک حاضر نہ کر سکا تو مکفول بنفسہ یعنی شاہد پر جو کچھ واجب ہے یعنی ایک ہزار روپہم میں اس کا ضامن ہوں۔ اتفاق کی بات کہ کفیل یعنی خادم مکفول بنفسہ یعنی شاہد کو اس وقت تک پیش نہ کر سکا تو کفیل، مکفول نہ یعنی حامد کیلئے ایک ہزار روپہم کا ضامن ہوگا۔ مگر اس کے باوجود کفالہ بالنفس سے بری نہ ہوگا بلکہ مکفول بنفسہ کو حاضر کرنا اس پر مطلقاً واجب رہے گا۔ یہاں دو مسئلے قابل ذکر ہیں۔ ایک تو یہ کہ کفالہ بالمال درست ہے لیکن امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہ کفالہ بالمال صحیح نہیں ہے۔ دوم یہ کہ مال ضمان ادا کرنے کے باوجود کفالہ بالنفس باطل نہ ہوگا اور کفیل، کفالہ بالنفس سے بری نہ ہوگا۔

پہلے مسئلہ میں ہماری دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں کفالہ بالمال مکفول بنفسہ یعنی شاہد کو حاضر نہ کرنے کی شرط پر معلق ہے اور یہ شرط، شرط متعارف ہے اور کفالہ کو شرط متعارف پر معلق کرنا درست ہے۔ پس جب کفالہ بالمال کو حاضر نہ کرنے کی شرط پر معلق کرنا صحیح ہے اور شرط پائی گئی تو کفیل پر مال ضمان کا ادا کرنا لازم ہوگا۔ دوسرے مسئلہ کی دلیل یہ ہے کہ کفالہ بالمال اور کفالہ بالنفس دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ دونوں کا مقصد ایک ہے اسلئے ہے کہ کفالہ بالمال بھی مکفول لہ کے احتیاط کیلئے ہوتا ہے اور کفالہ بالنفس بھی اعتماد ہی کیلئے ہوتا ہے۔ پس جب دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے بلکہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔ یعنی ایک آدمی کفیل بالنفس اور کفیل بالمال دونوں ہو سکتا ہے تو کفالہ بالمال کفالہ بالنفس کو باطل نہیں کرے گا۔ اور جب کفالہ بالمال کی وجہ سے کفالہ بالنفس باطل نہیں ہوا تو کفیل، مال ضمان ادا کرنے پر کفالہ بالنفس سے کس طرح بری ہو سکتا ہے۔

پہلے مسئلہ میں حضرت امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ کفالہ بالمال کو شرط پر معلق کرنا۔ وجوب مال کے سبب کو ایک امر متردد پر معلق کرنا ہے (کفالہ بالمال کا وجوب مال کا سبب ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ کفالہ بالمال کی وجہ سے کفیل پر مال واجب ہوتا ہے۔ اور شرط امر متردد

اس لئے ہے کہ شرط کا ہونا اور نہ ہونا دونوں محتمل ہیں (اور کفالت بالمال لزوماً مال میں بیع کے مشابہ ہے۔ جبکہ کفالت بالمنقول عند کے حکم سے ہو اور کفیل، منقول عند سے مال کی وہ مقدار واپس لے جو اس نے منقلہ الی وادائی ہے۔ اور بیع و شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے۔ مثلاً یہ کہ اگر تو مکان میں داخل ہوا تو میں نے یہ چیز تجھ کو ایک سو روپیہ میں فروخت کی اور دوسرے نے اس کو قبول کر لیا تو مکان میں داخل ہونے سے بیع ثابت نہ ہوگی۔ کیونکہ بیع بھی وجوب مال کا سبب ہے۔ اور وجوب مال کے سبب کو شرط یعنی امر متہ دو پر معلق کرنا قمار ہے۔ اور قمار حرام ہے۔ اس لئے بیع و شرط پر معلق کرنا بھی حرام ہوگا۔ اور جب بیع کو شرط پر معلق کرنا حرام اور ناجائز ہے۔ تو جو بیع کے مشابہ ہے۔ یعنی ”کفالت بالمال“ اس کو بھی شرط پر معلق کرنا حرام اور ناجائز ہوگا۔ اور مقتن کے مسئلہ میں کفالت بالمال چونکہ منقول بنفسہ کو نہ نہ کرنے کی شرط پر معلق ہے اس لئے یہاں بھی کفالت بالمال صحیح نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے جواباً عرض ہے کہ کفالت بالمال فقط بیع کے مشابہ نہیں ہے بلکہ انتہاء بیع کے مشابہ ہے۔ بشرطیکہ منقول عند کے حکم سے کفیل ہوا ہو کیونکہ کفیل جب منقول عند سے مال کی وہ مقدار واپس لے گا جو اس نے اس کی طرف سے منقول نہ وادائی ہے تو یہ مبادیہ اماں بالمال ہو کر عقد معاوضہ ہو جائے گا اور کفالت بالمال ابتداءً نذر کے مشابہ ہے اس طور پر کہ کفیل ابتداءً میں تبرعاً اپنے اوپر ایک غیر لازم چیز کو لازم کرتا ہے۔ جیسے کہ نذر کرنے والا اپنے اوپر ایک غیر لازم چیز کو لازم کرتا ہے۔ بہر حال حاصل یہ ہوا کہ کفالت بالمال ابتداءً نذر کے مشابہ ہے اور انتہاء بیع کے مشابہ ہے اور شرط کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ شرط متعارف جیسے منقول بنفسہ کو حاضر نہ کرنے کی شرط۔

۲۔ شرط غیر متعارف جیسے ہوا کا چنا، بارش کا برسنہ، مکان میں داخل ہونا۔

واضح ہو کہ بیع کو کسی بھی شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے نہ شرط متعارف پر اور نہ شرط غیر متعارف پر اور نذر کو دونوں قسم کی شرطوں پر معلق کرنا جائز ہے۔ پس کفالت بالمال کی بیع کے ساتھ مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ کفالت بالمال کو کسی بھی شرط پر معلق کرنا جائز نہ ہو۔ اور نذر کے ساتھ مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں قسم کی شرطوں پر معلق کرنا جائز ہو۔ ہذا ہم نے دونوں مشابہتوں پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ بیع کی مشابہت کی وجہ سے شرط غیر متعارف پر کفالت بالمال و معلق کرنا جائز ہے اور نذر کی مشابہت کی وجہ سے شرط متعارف پر معلق کرنا جائز ہے اور منقول بنفسہ کو حاضر نہ کرنے کی شرط چونکہ شرط متعارف ہے۔ اس لئے کفالت بالمال کو اس شرط پر معلق کرنا جائز ہے اور جب کفالت بالمال کو اس شرط پر معلق کرنا جائز ہے تو اس صورت میں کفالت بالمال جائز اور صحیح ہوگا۔

کفیل بالنفس نے کہا کہ کفالت بالمال کو اس پر مال ہے اور مکفول عند مر گیا تو کفیل

مکفول کیلئے ضامن ہوگا

ومن كفيل بنفس رجل وفل ان لم يواف به عدا فعليه المال فان مات المكفول عدا صمس المال لتحقق الشرط وهو عدم الموافقة

ترجمہ اور اگر ایک شخص دوسرے آدمی کا کفیل بالنفس ہوا اور کہا کہ مکفول بنفسہ کو کل آئندہ حاضر نہ کیا تو اس پر مال واجب ہے پس اگر مکفول عند مر گیا تو کفیل مکفول کیلئے ضامن ہوگا کیونکہ شرط یعنی حاضر نہ کرنا پایا گیا۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص کسی کا کفیل بالنفس ہوا اور یہ بہا کہ اگر میں مکفول بنفسہ کو کل آئندہ حاضر نہ کر سکا تو تیرا جو مال مکفول بنفسہ پر ہے اس کو میں ادا کروں گا پھر مکفول عنہ یعنی مکفول بنفسہ مرگیا کفیل پر مکفول نہ کیے مار کا ضمن واجب ہوگا اور پھر اگر یہ کفالہ مکفول بنفسہ کے حکم سے ہو تو کفیل اس مال کو اس کے ورثوں سے لے گا۔ دلیل یہ ہے کہ مال کا ضامن ہونے کی شرط مکفول بنفسہ کو حاضر نہ کرنا ہے اور چونکہ یہ شرط پائی گئی اسلئے کفیل پر ضمان واجب ہو جائے گا۔

اشکال یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ مسئلہ مذکورہ میں کفالہ بالمال، کفالہ بالنفس پر مرتب ہے اور مکفول بنفسہ کے مرجع نے سے کفالہ بالنفس ساقط ہو گیا تو کفالہ بالمال جو اس پر مرتب ہے اس کو بھی باطل ہو جانا چاہئے تھا۔ جیسا کہ اگر مکفول بنفسہ کو حاضر کرنے کی موعده سے پہلے مکفول نے کفیل کو کفالہ بالنفس سے بری کر دیا تو کفیل، کفالہ بالمال سے بھی بری ہو جاتا ہے۔ پس اسی طرح یہاں بھی جب مکفول بنفسہ کے مرجع نے سے کفیل سے کفالہ بالنفس ساقط ہو گیا تو کفالہ بالمال بھی ساقط ہو جانا چاہئے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ ابراء یعنی کفیل کو بری کرنا، کفالہ فسخ کرنے کیلئے موضوع نہیں ہے۔ پس ابراء کی وجہ سے کفالہ من کل وجہ فسخ نہ ہوگا بلکہ بقدر ضرورت فسخ ہوگا۔ اور ضرورت فقط کفالہ بالنفس کو فسخ کرنے کی ہے نہ کہ کفالہ بالمال کو بایں طور کہ جب مکفول بنفسہ مرگیا تو کفیل اس کو حاضر کرنے سے عاجز ہو گیا۔ پس اس بجز کی وجہ سے کفالہ بالنفس فسخ اور باطل ہو جائے گا۔ اور کفالہ بالمال کو فسخ کرنے کی عدم ضرورت اسلئے ہے کہ مکفول بنفسہ کے مرجع نے سے اس کو حاضر نہ کرنے کی شرط پائی گئی اور جب شرط پائی گئی تو اسکی طرف سے مکفول لہ کو مال ادا کر دے اور پھر اسکے ورثوں سے اسکے مال متروکہ میں سے وصول کر لے۔

ایک شخص نے دوسرے پر سودینار کا دعویٰ کیا کھر اور کھوٹا ہونا بیان نہیں کیا حتیٰ کہ اس کا کفیل بنفسہ اس شرط پر ہوا کہ اگر کل حاضر نہ کر سکا تو سودینار لازم ہوں گے، کل حاضر نہ کر سکا تو سودینار لازم ہوں گے

قال ومن ادعى على آخر مائة دينار بينها اوله يبينها حتى تكفل بنفسه رجل على انه ان لم يواف به غدا فعليه المائة عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد ان لم يبينها حتى تكفل به رجل ثم ادعى بعد ذلك لم يثبت الى دعواه لانه علق مالا مطلقاً بحظر الابري انه لم ينسبه الى ماعليه ولا تصح الكفالة على هذا الوجه وان بينها ولانه لم يصح الدعوى من غير بيان فلا يجب احضار النفس واذالم يجب لا تصح الكفالة بالنفس فلا تصح بالمال لانه بناء عليه بخلاف ما اذا بين ولهما ان المال ذكر معرفاً فيصرف الى ماعليه والعادة جرت باجمال في الدعوى فتصح الدعوى على اعتبار البيان فاذا بين التحق البيان باصل الدعوى فتبين صحة الكفالة الاولى فيترتب عليها الثانية

ترجمہ اگر ایک آدمی نے دوسرے پر ایک سودینار کا دعویٰ کیا (اور) ان کا کھر اکھوٹا ہونا بیان کیا یا بیان نہیں کیا۔ یہاں تک کہ ایک شخص اس کا کفیل بنفسہ ہو گیا اس شرط پر کہ اگر اس کو کل آئندہ حاضر نہ کیا تو اس پر ایک سودینار ہیں، پس وہ کل آئندہ اس کو حاضر نہ کرے گا تو اس پر تحقیق کے نزدیک ایک سودینار ہیں۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ

اس بیان نہیں کیا کہ ایک آدمی اس کا خیال ہو گیا۔ پھر کفالت سے بعد دعویٰ کیا تو اس کے دعویٰ کی طرف توجہ نہ دی جائے۔  
یہ نہ اس لئے مال مطلق کو ایک امر متعلق کیا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ خیال نے ان دیناروں کو اس کی طرف منسوب نہیں کیا  
جو مفسد منہ پر ہیں اور اس طریقہ پر کفالت درست نہیں ہوتا۔ اگرچہ دیناروں کی صفت بیان کر کے اور اسلئے کہ بغیر بیان صفت کے دعویٰ  
صحیح نہیں ہے۔ ہذا مفسد مال بنفسہ حاضر کرنا واجب نہ ہو گا۔ اور جب حاضر کرنا واجب نہیں تو کفالت بائیس بھی صحیح نہ ہو گا اور کفالت ہمارے  
بھی صحیح نہ ہو گا۔ کیونکہ کفالت ہمارے کفالت بائیس پر مبنی ہے۔ برخلاف اس کے جب مال کی صفت بیان کر کے دیکھیں تو اس میں یہ ہے کہ مال  
و اس نے معرفہ ذکر کیا ہے۔ ہذا یہ اسی کی طرف لوٹے گا جو مفسد مال عند پر واجب ہے دعویٰ میں اجمالی بیان کی حالت بارکی سے تو بیان کا  
اعتبار رکھ کر بھی دعویٰ صحیح ہو جاتا ہے۔ پس جب اس نے بیان کیا تو اصل دعویٰ کے ساتھ حق ہو جائے گا۔ پھر کفالت اس کا صحیح نہ ہو گا۔  
ہو گیا تو اس پر کفالت ثانیہ بھی مرتب ہو جائے گا۔

**تشریح**۔ صورت مسند یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً خالد نے دوسرے شخص مثلاً حامد پر ایک سو دینار دعویٰ کیا اور مدعی یعنی قرض خود خالد نے  
ان دیناروں کی صفت یعنی ان کا بید ہونا یا ردی ہونا یا متوسط ہونا بیان کیا ہو یا بیان نہ کیا ہو دونوں صورتوں میں اگر کوئی قیس آدمی مثلاً واصف  
قرض دار کی طرف سے قرض خواہ کیلئے خیال بنفسہ ہو گیا اور یہ بہا کے میں کل تندرہ قرضدار کو حاضر کرادیں گا۔ اگر کل تندرہ میں قرضدار مدعی  
حامد کو حاضر مجلس نہ کر سکا تو مجھ پر ایک سو دینار ہیں۔ یعنی ان کو ادا کرنے کا ذمہ دار میں ہوں تب تک کل تندرہ میں خیال بنفسہ یعنی واصف  
مکفول بنفسہ۔ یعنی حامد کو حاضر نہ کرے گا تو شیخیں کے نزدیک شرط کے مطابق خیال یعنی واصف پر ایک سو دینار لازم ہوں گے۔ اسی کے قائل  
امام احمد ہیں۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ اگر مدعی یعنی قرض خود خالد نے دیناروں کی صفت یعنی بید ہونا یا ردی ہونا بیان نہیں کیا۔ یہاں تک کہ  
ایک آدمی یعنی واصف قرضدار یعنی حامد کو حاضر کرنے کا خیال ہو گیا۔ پھر کفالت سے بعد مدعی یعنی قرض خود خالد نے ان دیناروں کی صفت یعنی  
بید یا ردی ہونا بیان کی تو اسے دعویٰ کی طرف استقامت نہیں کیا جائے گا۔ اسی کے قائل امام شافعی ہیں۔ حاصل یہ کہ شیخیں کے نزدیک دانیہ  
کی مقدار معلوم ہونے کے بعد کفالت صحیح ہے اگرچہ ان کی صفت مجہول ہے اور امام محمد کے نزدیک جب صفت مجہول ہو تو مفسد مال کو خیال  
سے بہا کا حق نہیں ہوتا۔ اور جب دعویٰ نہیں ہوا تو دعویٰ ہی صحیح نہیں ہے۔

امام محمد کی پہلی دلیل یہ ہے کہ شیخ نے جس مال کو مفسد مال بنفسہ کے حاضر نہ کرنے پر معقول کیا ہے وہ مال مطلق ہے یہ نہ خیال نے  
ایک سو دینار دانیہ کی طرف منسوب نہیں کیا جو مفسد عن یعنی قرضدار پر واجب ہیں۔ چنانچہ مفسد مال یعنی قرض خواہ کوئی طلبہ بنا کر یہ نہیں  
کہا کہ اگر میں مکفول بنفسہ یعنی قرضدار کو کل تندرہ حاضر نہ کر سکا تو مجھ پر وہ سو دینار واجب ہوں گے۔ جو تیرے قرضدار یعنی مکفول بنفسہ  
پر واجب ہیں اور جس چیز پر معقول کیا ہے وہ امر مترادف ہے یعنی ایسا امر ہے جو ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا۔ کیونکہ شرط مفسد مال بنفسہ وہ  
مال نہ کرنا ہے۔ پس یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خیال بنفسہ کو حاضر نہ کرے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حاضر کرے۔ حاصل یہ ہو کہ خیال نے  
اپنے اس مال مطلق و امر متعلق پر حلق کیا ہے اور اس طریقہ پر کفالت صحیح نہیں ہوتا اور چہ مدعی یعنی قرض خود خالد نے دانیہ کی صفت بید ہونا  
یا ردی ہونا بھی بیان کر دیا ہو۔ اور اس طریقہ پر کفالت اسلئے صحیح نہیں ہوتا کہ اس میں رشوت کا احتمال ہے۔ کیونکہ جب ایک سو دینار دانیہ کی  
طرف منسوب نہیں کیا جو مفسد مال بنفسہ یعنی قرضدار پر واجب ہیں تو انہیں جہاں یہ احتمال ہے کہ خیال نے اپنے اوپر ان دیناروں کو منسوب کیا ہے  
جو مفسد بنفسہ یعنی قرضدار پر واجب ہیں۔ وہیں یہ بھی احتمال ہے کہ خیال نے ابتداءً بطور رشوت کے اپنے اوپر ایک سو دینار کا التزام اسلئے



کیا ہے تاکہ مکفول لہ، مکفول بنفسہ یعنی قرضدار سے فی الحال مطالبہ کو چھوڑ دے۔ یعنی کفیل نے بطور رشوت مکفول لہ کو ایک سودنازیہ دیتے تاکہ مکفول لہ یعنی قرضخواہ مکفول بنفسہ یعنی قرضدار کو ایک مدت تک مہلت دے۔ اور رشوت کے طور پر چونکہ اپنے اوپر مال لازم نہ کرنا صحیح نہ ہوتا تو یہ کفالہ بالمال بھی صحیح نہ ہوگا۔ اس ویوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ کفیل نے اپنے اوپر جو مال مطلق لازم کیا ہے وہ بطور رشوت بھی ہو سکتا ہے اور وہ بھی ہو سکتا ہے جو مال مکفول بنفسہ یعنی قرضدار پر واجب تھا۔ پہلی صورت یعنی رشوت کی صورت میں مال لازم نہیں ہوتا اور دوسری صورت یعنی ضمان ہونے کی صورت میں مال لازم ہو جاتا ہے پس کفیل پر مال لازم ہونے میں شک ہو گیا۔ ورنہ کفیل پر پہلے سے مال لازم نہیں تھا۔ اور شک کی وجہ سے غیر لازم مال چونکہ لازم نہیں ہوتا۔ اسلئے یہاں بھی کفیل پر مال لازم نہ ہوگا۔ اور جب کفیل پر مال لازم نہیں ہوا تو کفالہ بالمال بھی صحیح نہ ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ مسئلہ مذکورہ میں کفالہ بانفس ہی باطل ہے کیونکہ کفالہ بانفس کا حق ہونا اس پر موقوف ہے کہ مدعی یعنی قرضخواہ کا دعویٰ قرض صحیح ہو اور قرض کا دعویٰ اس وقت صحیح ہوتا ہے جبکہ قرض کے مال کی مقدار بھی معلوم ہو اور اس کی صفت یعنی جید یا ردی ہونا بھی معلوم ہو اور اس جگہ مسئلہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ مدعی یعنی قرض خواہ نے مال قرض کا وصف جید یا ردی، ونا بیان نہیں کیا اور جب وصف بیان نہیں کیا تو غیر بیان وصف کے مدعی مجبوال ہو گیا اور مدعی مجبوال ہونے کی صورت میں دعویٰ صحیح نہیں ہوتا لہذا قرضخواہ کا دعویٰ قرض صحیح نہ ہوا اور جب قرضخواہ کا دعویٰ صحیح نہ ہوا تو کفیل پر قرضدار یعنی مکفول بنفسہ کو حاضہ کرنا بھی واجب نہ ہوا اور جب کفیل پر قرضدار یعنی مکفول بنفسہ کو حاضہ کرنا واجب نہ ہوا تو کفالہ بانفس بھی صحیح نہ ہوا اور جب کفالہ بانفس صحیح نہیں ہے تو کفالہ بالمال بھی صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ کفالہ بالمال اس مسئلہ میں کفالہ بانفس پر مبنی ہے پس جب مبنی عاید ہی صحیح نہیں ہے تو مبنی اس طرح صحیح ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر قرضخواہ نے قرض کا دعویٰ کرتے وقت مدعی پر یعنی مال قرض کا وصف بھی بیان کر دیا ہو تو کفالہ بانفس صحیح ہو جائے گا۔ اور جب کفالہ بانفس صحیح ہے تو کفالہ بالمال جو اس پر مبنی ہے وہ بھی درست ہو جائے گا۔

تشیخین کی دلیل جو امام محمد کی پہلی دلیل کا جواب بھی ہے یہ ہے کہ کفیل کے قول علی امہ ان لم یواف نہ عدا فعلیہ المائۃ میں المائۃ یعنی ایک سو دینار معروف باللام ہے اور امام محمد نے زانی کا ہے۔ جس کا مدلول معین ہوتا ہے۔ پس اس امائۃ سے مراد وہ سودینار ہیں جو مکفول بنفسہ یعنی قرضدار پر واجب ہیں۔ اور جب امائۃ سے مراد وہ سودینار ہیں تو یہ سودینار رشوت ہونے سے خارج ہو گئے اور جب رشوت کا احتمال نہ رہا تو یہ مال کفالہ کی وجہ سے کفیل پر لازم ہوگا اور جب کفیل پر لازم ہو گیا تو یہ کفالہ بھی درست جائے گا۔

تشیخین کی دوسری دلیل جو امام محمد کی دوسری دلیل کا جواب بھی ہے یہ ہے کہ قرضخواہ نے جب قرضدار پر ایک سودینار کا دعویٰ کیا اور اس کا وصف یعنی جید یا ردی ونا بیان نہیں کیا یہاں تک کہ تیسرا آدمی قرضدار کی طرف سے کفیل بنفسہ ہو گیا پھر مدعی یعنی قرضخواہ نے کفالہ کے بعد مال کا وصف بیان کیا تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ لوگوں کی عادت یہ ہے کہ وہ مجلس قاضی کے علاوہ میں مدعی عاید سے تیوں کو دہرائے کی عادی و کفیل رشتہ ہیں اور مجلس قاضی میں جب ضرورت پڑتی ہے تو اوصاف وغیرہ بیان کر کے اس کے تمام گوشوں کو ابھر کرتے ہیں۔ پس بیان اوصاف پر اعتماد کر کے کفیل دعویٰ صحیح ہو جاتا ہے۔ پھر جب مدعی یعنی قرض خواہ نے ایک سودینار مال کا وصف بیان کر دیا تو یہ بیان وصف اصل دعویٰ کے ساتھ حق ہو جاتا ہے۔ یعنی ایسا ہو جاتا ہے گویا اس نے دعویٰ کرتے

وقت ہی مال کا وصف بھی بیان کر دیا تھا۔ اور جب دعویٰ کرتے وقت مال کا وصف بھی بیان کر لیا یا تو مال یعنی مدعی بہ مجبوں نہ رہا۔ اور جب مدعی بہ مجبوں نہ رہا تو دعویٰ مال صحیح ہو گیا اور جب مال کا دعویٰ صحیح ہو گیا تو غنیل پر مشغول بنفسہ یعنی قرضدار و حاضر رہا جسی واجب ہو گیا اور جب غنیل پر مشغول بنفسہ و حاضر نہ رہا، جب ہو گیا تو کفالت بنفسہ بھی صحیح ہو گیا اور جب کفالت بنفسہ صحیح ہو گیا تو غنا۔ یا بھلا جو اس پر مرتب ہے وہ بھی صحیح ہو جائے گا۔ پس امام محمد کا یہ فرمانا کہ اگر دعویٰ کرتے وقت قرض خواہ نے مال کا وصف بیان نہ کیا تو غنا۔ یا بھلا اور غنا۔ یا بنفسہ صحیح نہ ہوگا، غلط ہے۔

### حدود و قصاص میں کفالت بالنفس جائز نہیں، اقوال فقہاء

قال. ولا يجوز الكفالة بالنفس في الحدود والقصاص عند أبي حنيفة معناه لا يحصر عليها عنده وقال لا يحصر في حد القذف لان فيه حق العبد وفي القصاص لانه حاصر في حق العبد بحلاف الحدود الحاصرة لله تعالى ولاسي حسيمة قوله عليه السلام لا كفالة في حد من غير فصل ولا من مبي الكل على الدرء فلا يجب فيها الاستيثاق بحلاف سائر الحقوق لانها لاتندري بالشبهات فيلق بها الاستيثاق كما في التعرير

ترجمہ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک حدود و قصاص میں کفالت بالنفس جائز نہیں ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک (جس پر حد یا قصاص کا دعویٰ کیا گیا) اس کو کفالت پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور صاحبین نے فرمایا کہ حد قذف میں (غنیل دینے پر) مجبور کیا جائے گا اسلئے کہ حد قذف میں بندے کا حق ہے اور قصاص میں (بھی غنیل دینے پر) مجبور کیا جائے گا (یونکہ وہ خاص بندے کا حق ہے برخلاف ان حدود کے جو خاص اللہ کا حق ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بغیر تفصیل کے فرمایا ہے کہ کسی حد میں کفالت نہیں ہے اور اسلئے کہ تمام حدود کی بنا، چونکہ ساقط کرنے پر ہے اسلئے حدود میں مضبوطی کرنا بھی واجب نہ ہوگا۔ برخلاف وہ حدود حقوق کے کیونکہ وہ شبہات کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے۔ لہذا ان کو مضبوط بنانا مناسب ہے۔ جیسے تعزیر میں ہوتا ہے۔

تشریح صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک حدود اور قصاص میں کفالت بالنفس جائز نہیں ہے۔ اس عبارت سے صاحب قدوری کی مراد یہ ہے کہ جس شخص پر حد یا قصاص کا دعویٰ کیا گیا اس سے مدعی نے غنیل بنفسہ کا مطالبہ کیا یعنی ایک ایسے غنیل کا مطالبہ یا جو اس پر حد ثابت کرانے سے اس مجلس قاضی میں حاضر کرنے کا ضامن ہو اور اس نے غنیل دینے سے انکار کر دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کو غنیل دینے پر مجبور نہیں کیا جائیگا۔ پس لا تحوز الکفالة بالنفس کے معنی ہوں گے لا يحوز احراز الکفالة یعنی جس پر حد یا قصاص واجب ہے اس کو غنیل دینے پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی امام احمد کا قول ہے اور ایک قول امام شافعی کا ہے۔ صاحبین نے فرمایا ہے کہ جس شخص پر حد قذف کا دعویٰ کیا گیا ہے اس کو غنیل دینے پر مجبور کیا جائیگا۔ یعنی یہ شخص اگر غنیل دینے سے انکار کر دے تو اس کو غنیل بنفسہ دینے پر مجبور کرنا جائز ہے۔ یہی امام مالک کا قول ہے اور امام شافعی کا ایک قول بھی یہی ہے۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حد قذف میں اپنے اوپر سے عار دور کرنے کے لئے مقتدوف یعنی بندے کا حق ہے اور چونکہ حد شروع کرنے سے مقصود وکوں و تہمت سے روکنا اور عالم و فساد سے خالی کرنا ہے اسلئے حد قذف اللہ تعالیٰ کا بھی حق ہے۔ بہر حال حد قذف میں بندے کا حق ثابت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حد قذف جاری کرنے کیلئے مقتدوف کا دعویٰ کرنا شرط ہے۔ اگر حد قذف، مقتدوف یعنی اس آدمی

کا حق نہ ہوتا جس پر تہمت لگائی گئی ہے تو حد قذف جاری کرنے سے اس کا دعویٰ کرنا شرط نہ ہوگا۔ پس دعویٰ کا شرط ہونا اس بات کی ضمانت ہے کہ حد قذف، یعنی مقذوف کا حق ہے اور مدعی یعنی مقذوف بھی اس بات کا متحقق ہوتا ہے کہ وہ اپنے گواہوں اور مدعی علیہ یعنی قاذف کو جمع کرے۔ مگر مدعی علیہ یعنی قاذف اپنے آپ کو چھپاتا ہے تو ایسی صورت میں مدعی علیہ یعنی قاذف سے نہیں بنفسہ لینے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ جو قاذف و مجلس قاضی میں حاضر کرنے کا ضامن ہو۔ پس اس ضرورت کے پیش نظر مدعی یعنی مقذوف کے دفع عار کے حق کو ثابت کرنے کیلئے قاذف کو غیبل بنفسہ دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ جیسا کہ دوسرے حقوق میں مدعی علیہ کو غیبل بنفسہ دینے پر مجبور کیا جاتا ہے۔

صاحبین فرماتے ہیں کہ قصاص میں بھی قاتل کو غیبل بالنفس دینے پر مجبور کیا جائے گا اور صاحب ہدایہ نے دلیل میں فرمایا کہ قصاص خاص بندہ کا حق ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ قصاص میں بندہ کا حق بھی موجود ہے اور اللہ کا حق بھی موجود ہے۔ اب بندہ کا حق غالب ہے۔ قصاص بندہ کا حق تو اسلئے ہے کہ بندہ یعنی مقتول کا ولی اگر قصاص کو معاف کرنا چاہے تو معاف کر سکتا ہے اور قاتل سے قصاص کا عوض لینا چاہے تو عوض بھی لے سکتا ہے۔ پس بندے یعنی ولی مقتول کو قصاص معاف کر دینے اور عووض لینے کا حق حاصل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ قصاص اس کا حق ہے اور اللہ کا حق اسے ہے کہ قصاص کی وجہ سے عام فساد سے نجات ملتی ہے۔ چنانچہ آیت پاک اعلان کرتا ہے وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ اور عام فساد سے نجات دانا خاص ہے۔ یہ اللہ کا حق ہو سکتا ہے۔ بندے کا حق نہیں ہو سکتا۔ بہر حال قصاص میں چونکہ بندے کا حق غالب ہے اور حقوق العباد ثابت کرنے کیلئے مدعی علیہ کو غیبل بالنفس دینے پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔ اسلئے قصاص میں بھی قاتل کو غیبل بالنفس دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ اس کے برخلاف وہ حدود جو خاص اللہ کا حق ہیں جیسے حد زنا اور حد شرب خمر کہ جس پر حد زنا یا حد شرب خمر واجب ہو اس کو غیبل بالنفس دینے پر مجبور نہیں کیا جائیگا۔ اگرچہ مدعی علیہ یعنی جس پر حد زنا یا حد شرب خمر واجب ہے وہ خوشدلی کے ساتھ غیبل دینا چاہے تب بھی غیبل نہیں کیا جائے گا۔ حد زنا اور حد شرب خمر میں غیبل بالنفس نہ دینا اور شرب خمر پر شہادت قائم ہونے کے بعد یہ جانے گا اور نہ شہادت قائم ہونے سے پہلے۔ شہادت قائم ہونے سے پہلے تو اسے کہہ دیتا کہ ہم نے سے پہلے محض دعویٰ کی وجہ سے مدعی علیہ پر مجلس قاضی میں حاضر ہونا واجب نہیں ہے۔ کیونکہ بغیر شہادت سے زنا اور شرب خمر میں کسی کا دعویٰ قابل سماعت نہیں ہوتا۔ پس جب اصل مدعی علیہ پر مجلس قاضی میں حاضر ہونا واجب نہیں ہے تو غیبل پر اس کا حاضر کرنا یہ واجب ہوگا۔ اور جب غیبل پر مدعی علیہ کو حاضر کرنا واجب نہیں ہو سکتا تو کفالہ بالنفس اس طرح جائز ہوگا۔ اور شہادت قائم ہونے کے بعد کفالہ بالنفس اسلئے جائز نہیں کہ شہادت کے بعد اور گواہوں کی تعدیل سے پہلے مدعی علیہ (جس پر زنا، شرب خمر کا دعویٰ کیا گیا ہے) کو قید کر یا جاتا ہے اور قید کرنے سے مضبوطی اور وثیقہ حاصل ہو جاتا ہے یعنی قید کرنے سے مدعی علیہ کے اپنے آپ کو چھپانے اور مجلس قاضی میں حاضر نہ ہونے کا احتمال جاتا رہا اور جب یہ احتمال نہ رہا تو کفالہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ کفالہ بالنفس کا مقصد یہی ہے کہ غیبل مدعی علیہ و مجلس قاضی میں پیش آئے اور یہ مقصد چونکہ بغیر کفالہ کے حاصل ہو گیا۔ اس لئے کفالہ کی کوئی ضرورت بھی نہ ہوئی۔ اور جب اس صورت میں کفالہ بلا ضرورت رہا تو کفالہ جائز بھی نہ ہوگا۔

حضرت امام ابو حنیفہ کی دلیل لا کفالة فی حد حدیث ہے یعنی کسی حد میں کفالہ نہیں ہے اور یہ حدیث متعلق ہے نہ اس میں ان حدود کا ذکر ہے جو خاص اللہ کا حق ہیں اور نہ ان حدود کا ذکر ہے جن میں انہوں کا حق ہوتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حدود میں جہتیں کفالہ

نہیں ہے نہ حد قذف ہو یا قصاص ہو یا حدود خالصہ بند ہوں۔ اس حدیث کے بارے میں خصاف کی رائے یہ ہے کہ یہ حضرت شقہ کا کہنا ہے رسول اللہ ﷺ کا کلام نہیں ہے۔ لیکن صدر الشہید نے اس حدیث کو رسول اکرم ﷺ کا کلام مرفوع کیا ہے۔

**دوسری دلیل** یہ ہے کہ تمام حدود ان بنی ساقط کرنے پر ہے۔ تمام حدود کا حکم یہ ہے کہ ان شبہات میں سے ساقط ہو جائے اور جن چیزوں میں بنی ساقط کرنے پر ہو۔ ان کو نہیں لے کر مضبوط کرنا کیسے واجب ہے۔ کاغذی جو حق شبہ سے ساقط ہو جاتا ہو اس میں بذات خود شبہ ہی نہیں ہے اور جس حق میں بذات خود شبہ ہی نہ ہو اس میں کفار کے شبہ ہی پیدا کرنا اس طرح لازم ہوتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حدود میں انکار کے ذریعہ شبہ ہی پیدا کرنا واجب نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اگر اس کے حقوق کو وہ شبہات کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے۔ لہذا کفار کے ذریعہ ان کو مضبوط کرنا مناسب ہے۔ جیسے تعزیر میں ہے۔ یعنی جس چیز میں تعزیر واجب ہو اس میں من وجب علیہ التعزیر و نفیل۔ نفس دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ کیونکہ تعزیر فقط بندہ کا حق ہے۔ اس کے ساقط کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اور شبہات کے ساتھ ثابت ہو جاتا ہے۔ پس مالی حقوق کی طرح تعزیر میں بھی مدعی کو نفیل دینے پر مجبور کیا جائے گا۔

**مدعی علیہ کا دل خود کفیل دینے پر ایشار کرے کفالت بالاجماع جائز ہے**

ولو سمحت نفسه به يصح بالاجماع لانه امك ترتیب موجبہ علیہ لان تسلیم النفس فیہا واجب فیطالب بہ الكفیل فی تحقیق الضم

ترجمہ اور اگر مدعی علیہ کا دل خود کفیل دینے پر ایشار کرے تو کفار بالاجماع صحیح ہے۔ کیونکہ کفار کے موجب و عقد کفار پر مرتب کرنا ممکن ہے۔ اس لئے کہ حدود میں مدعی علیہ کا اپنے نفس کو یہ کرنا واجب ہے۔ پس پونہ اس کا مطالبہ کفیل سے بھی ہوگا۔ اس لئے کہ معنی متحقق ہو جائیں گے۔

**تشریح** مسئلہ یہ ہے کہ جن حدود (حد قذف) اور قصاص میں مدعی علیہ کو نفیل دینے کے ساتھ میں مجبور ٹھے ہائے "اور نہ کہئے ہائے" میں صاحب اور صاحبین کا اختلاف ہے۔ ان میں اگر مدعی علیہ خود مدعی کے ساتھ بغیر جبر کے نفیل پیش کرے تو یہ کفار بالاجماع صحیح ہے۔

**دلیل** یہ ہے کہ کفار کے موجب و عقد کفار پر مرتب کرنا ممکن ہے۔ اس طور پر کہ کفار کا موجب نفس مدعی علیہ کو مجلس قاضی میں حاضر کرنا ہے اور مدعی علیہ پر حد قذف اور قصاص دونوں میں اپنے آپ کو مجلس قاضی میں حاضر کرنا واجب ہے۔ پس جب خود مدعی علیہ پر حاضری ضروری ہے تو نفیل سے بھی اس کو حاضر کرنے کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے اور جب نفیل سے مدعی علیہ کو حاضر کرنے کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے اور خود مدعی علیہ سے بھی اپنے آپ کو حاضر کرنے کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے تو کفار کے معنی صمد الدمة الى الدمة فی المطالبہ متحقق ہو گئے اور جب کفار کے معنی متحقق ہو گئے تو یہ کفار بالاجماع صحیح ہوگا۔

یہ خیال رہے کہ وہ حدود جو نصہ امده نام ہیں جیسے حد زنا اور حد شرب خمر ان میں اگر خود مدعی علیہ بھی بغیر جبر کے اپنی خوشنودی سے نفیل پیش کرے تب بھی کفار بالاجماع صحیح ہے جیسا کہ مذکور مسئلہ میں بیان کیا جا چکا ہے۔



## مدعی علیہ کو حدود میں کب جیس کیا جاسکتا ہے

قال ولا یحبس فیہا حتی یشہد شاہدان مستوران او شاہد عدل یعرفہ القاضی لان الحبس للہمة ہما والتمہة تثبت باحد شطری الشهادة اما العدد او العدالة بحلاف الحبس فی باب الاموال لانه اقصی عقوبة فیہ فلا یشت الابحجة کاملہ و ذکر فی ادب القاضی ان علی قولہما لا یحبس فی الحدود والقصاص بشهادة الواحد لحصول الاستیثاق بالكفالة

ترجمہ اور مدعی علیہ کو حدود میں محبوس نہیں کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ ایسے دو گواہ جو مستور ہوں گواہی دیں یا ایک عادل گواہ جس کو قاضی پہچانتا ہو گواہی دے۔ کیونکہ حدود میں قید کرنا، تہمت کی وجہ سے ہوتا ہے، تہمت، شہادت کے دو جزوں میں سے ایک سے ثابت ہو جاتی ہے خواہ عدد ہو یا عدالت ہو۔ برخلاف ایسی قید کے جو اموال کے مقدمہ میں ہو۔ اسلئے کہ اموال میں آخری سزا قید ہے۔ ہذا یہ سزا بغیر حجت کاملہ کے ثابت نہ ہوگی۔ اور مبسوط کے ادب القاضی میں مذکور ہے کہ صاحبین کے قول پر حدود و قصاص میں ایک عادل کی گواہی پر بھی جیس نہ ہوگا۔ کیونکہ مضبوطی تو کفالت سے حاصل ہو جاتی ہے۔

تشریح لا یحبس فیہا میں ضمیر مؤنث کا مرجع حدود ہے، بعض نسخوں میں فیہما ہے۔ اس صورت میں مرجع حد قذف اور قصاص ہے۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ حدود میں یعنی حد قذف اور قصاص میں مدعی علیہ یعنی من وجب علیہ اند کو قاضی اس وقت قید کرے گا جبکہ سبب حد صادر ہونے پر ایسے دو گواہ، گواہی دیں۔ جن کا حال پوشیدہ ہو یعنی نہ ان کا حال ہونا معلوم ہو اور نہ ان کا فساد ہونا ظاہر ہو۔ یا ایک ایسا عادل آدمی گواہی دے جس کے عادل ہونے سے قاضی بھی واقف ہو حاصل یہ کہ من وجب علیہ الحد کو محبوس کرنا دو صورتوں میں ہے یا تو ایک عادل آدمی جس کی عدالت سے قاضی واقف ہو گواہی دے یا دو گواہ جن کی عدالت یا فسق کچھ ظاہر نہ ہو گواہی دیں۔ دلیل یہ ہے کہ حدود و قصاص میں قید کرنا نہیں ہوتا کیونکہ سبب کو ثابت کرنا حجت کاملہ کا محتاج ہے۔ اور تہمت، شہادت کاملہ کے دو جزوں میں سے ایک سے ثابت ہو جاتی ہے۔ شہادت کاملہ کا ایک جز عدد ہے یعنی گواہوں کا دو ہونا و دوسرا جز عدالت ہے۔ یعنی گواہ اگر ایک ہو تو عادل ہو اور تہمت، شہادت کاملہ کے دو جزوں میں سے ایک جز سے اس لئے ثابت ہو جاتی ہے کہ تہمت کی وجہ سے قید کرنا، فساد دور کرنے کیلئے ہوتا ہے اور فساد دور کرنا دیانات کے قبیلہ سے ہے۔ ورویات کو ثابت کرنے کیلئے شہادت کاملہ کا ایک جز کافی ہے۔ خواہ عدد ہو خواہ عدالت ہو۔ اسلئے تہمت فساد کی وجہ سے قید کرنے کیلئے شہادت کاملہ کے دو جزوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے اس کی تائید ایک اثر سے بھی ہوتی ہے۔ اثر یہ ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے شراب خوار کو ایک آدمی کی گواہی پر محبوس رکھا پھر ہوش میں آنے کے بعد اس کو ثابت کرنے کیلئے نکالا اور تہمت کی وجہ سے قید کرنا حدیث سے بھی ثابت ہے چنانچہ مروی ہے ان رسول اللہ ﷺ حبس رجلاً بالتمہة یعنی رسول کریم ﷺ نے ایک آدمی کو تہمت کی وجہ سے محبوس فرمایا ہے۔ رہا اموال کے مقدمہ میں قید کرنا تو اس میں دو مستند راہیں گواہوں کی گواہی یا ایک عادل کی گواہی سے قید نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ حق کے سلسلہ میں قید کرنے کیلئے حجت کاملہ یعنی دو عادل گواہوں کا ہونا ضروری ہے۔ دلیل اور وجہ فرق یہ ہے کہ اموال کے مقدمہ میں آخری اور انتہائی سزا قید ہے اور حدود و قصاص میں آخری اور انتہائی سزا

قتل ہے یا قطع یہ ہے اور یا کورے میں اور حدود و قصاص میں قید کرنا ایک سزا ہے کامل نہ انہیں ہے۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ کامل اور آخری سزا کا ثبوت حجت کاملہ سے ہوتا ہے نہ کہ حجت ناقصہ سے حجت ناقصہ سے معمولی درجہ کی سزا ثابت ہو جاتی ہے۔ آخری اور انتہائی سزا ثابت نہیں ہوتی۔ پس حدود و قصاص میں مدعی علیہ یعنی من وجب علیہ احد وقید کرنا پونہ کامل اور آخری نہ انہیں ہے بلکہ معمولی درجہ کی سزا ہے۔ اسلئے حدود و قصاص میں مدعی علیہ وقید کرنے کا ثبوت حجت ناقصہ سے موجب ہے کامل۔ اور حجت ناقصہ۔ حجت کاملہ کے دو جزوں میں سے ایک ہے یعنی دو مستور الحال گواہوں کی + جی ہو یا ایک عادل آدمی کی گواہی ہو۔ پس ثابت ہو گیا کہ حدود و قصاص میں مدعی علیہ کو تہمت کی وجہ سے قید کرنا حجت کامل کے دو جزوں میں سے ایک یعنی دو مستور الحال گواہوں کی گواہی یا ایک عادل کی گواہی سے ثابت ہو جائے گا۔ اور اموال کے مقدمہ میں قید چونکہ آخری اور کامل درجہ کی سزا ہے۔ اسلئے موافق کے مقدمہ میں قید کو ثابت کرنے کیلئے حجت کاملہ یعنی دو عادل گواہوں کا ہونا ضروری ہے۔ حجت ناقصہ یعنی دو مستور الحال گواہوں کی گواہی یا ایک عادل آدمی کی گواہی کافی نہ ہوگی۔

اعتراض اس جہد ایک اعتراض ہو سکتا ہے وہ یہ کہ حدود و قصاص میں مدعی یعنی سبب حد ثابت ہونے سے پہلے محض تہمت کی وجہ سے مدعی علیہ کو گرفتار کیا جائے گا۔ حالانکہ یہ قید کرنا حدیث ادرؤ الحدود بالشبہات (حدود و شبہات کی وجہ سے دور زدو) کے معنی میں اور من فی ہے۔ اسلئے محض تہمت کی وجہ سے مدعی علیہ کو قید کرنا کسی طرح بھی مناسب نہ ہوگا۔

جواب یہاں تہمت سے مراد اتہام عام ہے۔ یعنی اگر شبہات کاملہ کے دو جزوں میں سے ایک پایا گیا تو عام مدعی علیہ وقید کرے کیونکہ اگر عام قید نہیں کرے گا تو دگ اس کو متہم کریں گے کہ دین کے معاملہ کو حقیر سمجھتا ہے اور بے وقوفی برتا ہے اور عام کا دین کے معاملہ کو حقیر جاننا اس کی عداوت و مخدوش برتا ہے حالانکہ عام کو ہر ایک کام سے بچنا ضروری ہے جو اس کی عدالت اور دینت کو مشتبہ کرنی ہو۔ اسلئے جب شبہات کاملہ کے دو جزوں میں سے ایک جز پایا جائے تو عام اپنے اوپر سے تہمت دور کرنے کیلئے مدعی علیہ وقید کرے گا۔ رہا حضور ﷺ کا تہمت کی وجہ سے قید کرنا تو وہ جواز کی تعلیم دینے کیلئے تھا۔ کیونکہ آنحضرت ﷺ دوسرے کام کی طرح ان لوگوں میں سے نہیں ہیں جن کو تہاوان فی الدین کے ساتھ متہم کیا جاسکے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مبسوط کتاب دہ القاضی میں مذکور ہے کہ صاحبین کے قول کی بنا پر حدود و قصاص میں ایک عادل آدمی کی گواہی پر بھی جہس نہ ہوگا۔ یعنی شبہات کاملہ کے دو جزوں میں سے اگر ایک جز پایا جائے تب بھی مدعی علیہ یعنی من وجب علیہ احد وقید نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ جب ان کے نزدیک حدود و قصاص میں کفارہ ثابت ہے اور مدعی علیہ کو بغیل بانفس دینے پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔ تو اس کفارہ کی وجہ سے وثیقہ اور مضبوطی حاصل ہوئی ہے اور جب کفارہ سے مضبوطی حاصل ہوئی تو مدعی علیہ وقید کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک چونکہ حدود و قصاص میں مدعی علیہ کو کفیل بانفس دینے پر مجبور نہیں کیا جاتا۔ اسلئے ان کے نزدیک مقدمہ کو مضبوط کرنے کیلئے مدعی علیہ کو قید کر لیا جائے گا۔

فوائد ادب القاضی کی اس عبارت میں حدود سے مراد حد قذف ہے۔

## رہن اور کفالت خراج میں جائز ہے

قال والرهن والكفالة جائران في الحراج لانه دين مطالب به ممكن الاستفاء فيمكن ترتيب موجب العقد عليه فيهما

ترجمہ خراج میں رہن اور کفالت دونوں جائز ہیں۔ کیونکہ خراج ایک ایسا قرضہ ہے جس کا مطالبہ کیا جاتا ہے (اور) اس کا وصول کرنا ممکن ہے پس رہن اور کفالت دونوں میں عقد کے موجب کو اس پر مرتب کرنا ممکن ہے۔

تشریح صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ خراج میں رہن اور کفالت دونوں جائز ہیں۔ یعنی اگر کسی ذمی پر خراج واجب ہو اور اس کی طرف سے کوئی شیل ہو یا تو جائز ہے اور راستہ خراج کے عوض چھ رہن دیا تو بھی جائز ہے۔ کفالت تو اسے جائز ہے کہ کفالت کہتے ہیں مطالبہ دین میں ایک ذمہ دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانے اور خراج بھی ایسا دین ہے جس کا بندوں کی جانب سے مطالبہ کیا جاتا ہے حتیٰ کہ خراج ادا نہ کرنے کی صورت میں ذمی کو محبوس کر لیا جاسکتا ہے جیسا کہ دین ادا نہ کرنے کی صورت میں مدیون اور قرضدار کو محبوس کرنا جائز ہے اور جس طرح دین ادا نہ کرنے کی صورت میں مدیون کا پیچھا اس طرح کیا جاسکتا ہے کہ دائن اس سے جد نہ ہو اسی طرح خراج ادا نہ کرنے کی صورت میں ذمی کا پیچھا بھی کیا جاسکتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ خراج ایسا دین ہے جس کا بندوں کی جانب سے مطالبہ کیا جاتا ہے اور ایسا دین جس کا بندوں کی جانب سے مطالبہ کیا جائے اس کا کفالت جائز ہوتا ہے لہذا خراج کا کفالت بھی جائز ہوگا اور رہن اسلئے جائز ہے کہ رہن دین وصول کرنے کا وثیقہ ہے۔ یعنی رہن کی صورت میں دین وصول ہونے کا اعتماد اور پھر ورنہ ہو جاتا ہے۔ پس اسی طرح رہن سے چونکہ خراج وصول کرنا ممکن ہے اسلئے جس طرح دین کی صورت میں رہن جائز ہے اسی طرح خراج میں رہن رکھنا بھی جائز ہے۔ صاحب ہدایہ نے اسی بات کو مختصر یوں فرمایا کہ خراج چونکہ ایسا دین ہے جس کا بندوں کی جانب سے مطالبہ کیا جاتا ہے اور رہن سے اس کا وصول کرنا بھی ممکن ہے اسلئے کفالت اور رہن میں عقد کفالت اور رہن کے موجب و خراج پر مرتب کرنا ممکن ہے اور جب کفالت اور رہن میں ان کے موجب کو خراج پر مرتب کرنا ممکن ہے تو خراج میں کفالت اور رہن دونوں جائز ہوں گے۔

فوائد عبارت میں چونکہ دین مطالبہ کا تعلق کفالت سے ساتھ ہے اور ممکن الاستیفاء کا تعلق رہن کے ساتھ ہے۔ اسلئے عبارت میں لف و نشر غیر مرتب ہوگا۔

## ایک کفیل بالنفس بنایا پھر دوسرا بنایا دونوں کفیل ہوں گے

قال ومن اخذ من رجل كفيلاً بنفسه ثم دهب فاخذ منه كفيلاً آخر ففهما كفيلان لان موحه التزام المطالبة وهي متعددة والمقصود التوثق وبالتأية يرداد التوثق فلا يتأفان

ترجمہ اگر کسی نے ایک آدمی سے شیل بالنفس لیا پھر چار دوسرے کفیل یا تو یہ دونوں دو شیل ہوں گے اس سے کہ عقد کفالت کا موجب اتنا ذمہ مطالبہ ہے اور عقد کفالت کا مقصود مضبوطی حاصل کرنا ہے اور دوسرے کفالت سے مضبوطی بڑھ جائے گی ہذا دونوں کفالتوں میں منافات نہ ہوگی۔

**تشریح** صورت مسئلہ یہ ہے کہ آدمی کی طرف سے اگر متعدد کفیل ہو گئے تو صحیح ہے خواہ بیک وقت کفیل ہوئے ہوں اور بیک وقت بعد دیگرے کفیل ہوئے ہوں مثلاً خالد قرضخوہ نے اپنے قرضدار حامد سے ایک کفیل بانفس ای یعنی شاہد قرضدار حامد کو نہ کرنے کا کفیل کیا پھر خالد قرضخوہ نے حامد سے دوسرا کفیل بانفس واصف کو کیا۔ یعنی واصف بھی حامد قرضدار کو نہ کرنے کا کفیل ہو گیا تو یہ دونوں قرض شاہد اور واصف دو کفیل ہو جائیں گے اور ہر ایک موقوف بنفسہ (حامد) کو نہ کرنے کا صحیح کفیل ہو گا حتیٰ کہ ایک کفیل نے اس مسئلہ پر حاضری کر دیا تو یہ بری ہو جائیگا مگر دوسرا کفیل بری نہ ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ عقد کفالت کا موجب اپنے اوپر مطالبہ کو لازم کرنا ہے اور مطالبہ متعدد ہے۔ چنانچہ کفیل اور مکفول بنفسہ دونوں سے مطالبہ ہو سکتا ہے کفیل سے حاضری کرنے کا اور مکفول بنفسہ سے حاضری نہ کرنے کا شروع کرنے سے مقصود مضبوطی کا حاصل ہونا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ دوسرے کفالت سے مضبوطی بڑھے گی نہ کہ گھٹے گی۔ پس جب دوسرا کفالت مضبوطی میں اضافہ کرتا ہے تو ان دونوں کفالتوں میں منافعت نہ ہوگی۔ اور جب دونوں کفالتوں میں منافعت نہیں ہے تو دونوں کفالتیں جائز ہوں گی۔

### کفالت بالمال کا حکم

وأما الكفالة بالمال فجائزة معلوماً كان المكفول به أو مجهولاً إذا كان دينا صحيحاً مثل أن يقول تكفلت عنه بالالف أو بمالك عليه أو بما يدركك في هذا البيع لأن مبنى الكفالة على التوسع فتحمّل فيه الجهالة وعلى الكفالة بالدرك اجماع وكفى به حجة وصار كما إذا كفّل بشحة صحت الكفالة وإن احتملت السراية والاقتصار و شرط أن يكون دينا صحيحاً ومراده أن لا يكون بدل الكفالة وسياًً تيك في موضعه إن شاء الله تعالى

**ترجمہ** اور رہا کفالت بالمال تو وہ بھی جائز ہے مکفول بہ معلوم ہو یا مجہول، بشرطیکہ دین صحیح ہو۔ مثلاً یہ کہے کہ میں اس کی طرف سے ایک ہزار کا کفیل ہو گیا یا اس مال کا جو تیرا اس پر ہے یا اس مال کا جو تجھ کو اس بیع میں پڑے کیونکہ کفالت کی بنیاد توسع پر ہے۔ اس لیے اس میں جہالت برداشت ہو جاتی ہے اور کفالت بالدرك پر اجماع ہے اور اجماع کا حجت ہونا کافی ہے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے سر کے زخم کی کفالت کی تو کفالت صحیح ہے اگرچہ مایت اور اکتفاء دونوں کا احتمال ہے اور شرط یہ ہے کہ دین صحیح ہو اور اس کی مراد یہ ہے کہ بدل کفالت نہ ہو۔ اور اس کا بیان اپنے موقع پر انشاء اللہ آپ کے سامنے آ جائے گا۔

**تشریح** فاضل مصنف نے سابق میں کفالت کی دو قسمیں کی تھیں

۱۔ کفالت بالنفس ۲۔ کفالت بالمال

کفالت بالنفس سے تمام احکام سے فراغت کے بعد اب کفالت بالمال کو ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ ارشاد فرمایا کہ کفالت بالمال جائز ہے مال موقوف بہ مقتدر کے اعتبار سے معلوم ہو یا مجہول ہو بشرطیکہ دین صحیح ہو۔ یہی قول امام مالک، امام احمد کا ہے اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے اور امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ اگر مکفول بہ مجہول ہو تو کفالت جائز نہیں ہے مکفول بہ معلوم ہونے کی صورت یہ ہے کہ کفیل یوں کہے میں فدا کی طرف سے اس مال کا کفیل ہوں ہو تیرا اس پر، جب یہ کہے کہ میں اس چیز کا کفیل ہوں جو تجھ کو اس بیع میں حق ہو۔

یعنی کفیل نے مشتری سے کہا کہ تو فلاں آدمی سے فلاں چیز خرید لے اور جو کچھ ٹمن وغیرہ تجھ کو اس بیع میں لاحق ہوگا اس کا ذمہ دار میں ہوں۔ اس صورت میں بائع منقولہ، اور مشتری منقولہ عنہ ہے۔ اور بعض حضرات نے ہما یدرک فی ہذا البیع کا مطلب یہ لکھا ہے کہ مشتری کو اگر یہ خوف ہو کہ بیع شاید دوسرے کی ملک ہو اور میراث من عارت ہو جائے۔ پس ایک آدمی مشتری کے لیے کفیل ہو گیا کہ تو اس چیز کو خرید لے۔ اگر بیع کو کوئی عارض پیش آیا تو اس کا ذمہ دار میں ہوں اس صورت میں منقولہ مشتری و منقولہ عنہ بائع ہے۔ بہر حال دونوں صورتوں میں مال منقولہ بہ مجہول ہے۔ اہم شافعی نے اپنے قول جدید میں منقولہ بہ کوٹمن پر قیاس کیا ہے۔ یعنی جس طرح ٹمن مجہول ہونے سے بیع صحیح نہیں ہوتی اسی طرح منقولہ بہ مجہول سے کفالہ جائز نہ ہوگا۔

ہماری دلیل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے ولمن حاء بہ حمل بعیر وانا بہ زعیم۔ حضرت یوسف نے اعلان کیا تھا کہ جو شخص گم شدہ کتورے کو لے کر آئے گا اس کے واسطے ایک اونٹ کا بوجھ ناج ہوگا اور میں اس کا کفیل ہوں۔ یہاں مال منقولہ بہ حمل بعیر (غلہ سے لدا ہوا اونٹ ہے) اور اونٹ کا بوجھ اونٹ کے مختلف ہونے سے بدل جاتا ہے یعنی اونٹ اگر کمزور ہو تو اس پر جو غلہ لدا جائے گا کم ہوگا۔ اور اگر طاقتور ہو تو غلہ زیادہ مقدار میں لدا جائیگا۔ پس حضرت یوسف جس غلہ کے کفیل ہوئے ہیں وہ غلہ مقدار کے اعتبار سے مجہول ہے اور قرآن پاک اگر کوئی حکم اہم سابقہ کا بیان کرے اور اس پر کوئی نکیر نہ کرے تو وہ ہمارے لئے بھی حجت ہوتا ہے اس سے یہ آیت، منقولہ بہ، کی مقدار مجہول ہونے کے باوجود کفالہ کے جواز پر ہمارے لئے بھی حجت ہوگی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے الرعیم عارہ، کفیل ضامن ہے اس میں موم ہے نہ منقولہ بہ کا معلوم ہونا مذکور ہے اور نہ مجہول ہونا مذکور ہے اس لیے کفالہ دونوں صورتوں میں درست ہو جائے گا۔

تیسری دلیل جس کو صاحب ہدایہ نے بیان فرمایا ہے یہ ہے کہ کفالہ کی بنیاد توسع پر ہے کیونکہ کفالہ ابتداء تبرع اور محض احسان ہے اور جن چیزوں کی بنیاد توسع پر ہو وہ تھوڑی سی جہالت و برداشت کر لیتی ہیں اس لئے کفالہ بھی منقولہ بہ کی جہالت یسیرہ کو برداشت کر لے گا۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ کفالہ بالدرک کے جواز پر سب کا اتفاق اور اجماع ہے حالانکہ کفالہ بالدرک میں سب سے زیادہ جہالت ہوتی ہے کیونکہ جب کفیل نے مشتری سے کہا کہ اگر کسی نے بیع پر استحقاق کا دعویٰ کرے اس کو لے لیا تو تیرے ٹمن کا ضامن میں ہوں۔ اس میں اولاً تو ضمان ہی مجہول ہے کیونکہ اگر بیع مستحق ہوئی تو ضامن ہوگا ورنہ نہیں ثانیاً یہ معلوم نہیں کہ پوری بیع مستحق ہوئی یا اس کا ایک حصہ مستحق ہوگا۔ بہر حال ضمان بالدرک اور کفالہ بالدرک میں منقولہ بہ مجہول ہونے کے باوجود اس کے جواز پر تمام ائمہ کا اجماع ہے اور اجماع ایک حجت شرعی ہے پس کفالہ بالدرک جس میں سب سے زیادہ جہالت ہے جب وہ جائز ہے تو دوسری صورتیں جن میں کم جہالت ہے بدرجہ اولیٰ جائز ہوں گی اور یہ ایسا ہو گیا جیسے ایک آدمی سر کے زخم کا کفیل ہو گیا بشرطیکہ زخم خط ہو عہد نہ ہو۔ مثلاً و اصف نے عارف کے سر میں خط زخم کیا اور شاہد و اصف کی طرف سے عارف کے لیے کفیل ہو گیا چنانچہ شاہد نے عارف سے کہا کہ اس زخم کی وجہ سے جو مال دیت مجھ کو حاصل ہوگا میں اس کا کفیل ہوں اب اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ زخم سرایت کر جائے اور عارف اس زخم کی وجہ سے اللہ کو پیارا ہو جائے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ زخم سرایت نہ کرے اور عارف کی جان بچ جائے۔ پہلے احتمال میں جرح یعنی و اصف پر دیت نفس واجب



ہوگی اور دوسرے احتمال میں فقط زخم کا تاوان اور ارش واجب ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ زخم کی وجہ سے جو مال واجب ہوگا وہ مجبوں ہے۔ پوری دیت بھی ہو سکتا ہے اور زخم کا تاوان بھی ہو سکتا ہے مگر اس کے باوجود اس کا کف لہ جائز ہے اسی طرح دوسرے قرضوں میں بھی جہالت مکفول بہ کے ساتھ کف لہ جائز ہوگا۔ ہم نے خط زخم لگانے کی قید اس لیے ذکر کی ہے کہ اگر عمدہ زخم لگایا گیا اور وہ سرایت کر گیا اور زخم بھی آہ دھار دار سے ہو تو اس صورت میں زخم لگانے والے پر قصاص واجب ہوگا۔ اور قصاص کے کف لہ میں اہم صاحب اور صاحبین کا اختلاف ہے جس کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ شیخ ابوالحسن قدوری نے کف لہ بالمال کے جائز ہونے کی شرط یہ بیان کی ہے کہ دین صحیح ہو۔ اور دین صحیح کا مطلب یہ ہے کہ بدل کتابت نہ ہو کیونکہ صحیح دین وہ کہلاتا ہے جس کا بندوں کی جانب سے اپنا حق وصول کرنے کے لیے مطالبہ کیا جائے اور مدین سے اسکو ساقط نہ کیا جاسکتا ہو مگر یہ کہ مدین اس کو ادا کر دے یا دائن مدیون کو بری کر دے اور معاف کر دے اور بدل کتابت تو وہ ان دونوں صورتوں کے بغیر بھی ساقط ہو سکتا ہے اس طور پر کہ مکاتب بدل کتابت ادا کرنے سے پہلے اپنے آپ کو جز کر دے۔ اس صورت میں نہ مکاتب کی طرف سے ادائیگی ہوئی اور نہ مدیون کی طرف سے بری کر دینا پایا گیا۔ مگر اس کے باوجود بدل کتابت ساقط ہو گیا اس لئے بدل کتابت دین صحیح نہ کہلائے گا۔ اس کی پوری تفصیل انشاء اللہ کتاب مکاتب میں بیان کی جائیگی۔

### مکفول لہ مال کا کس سے مطالبہ کرنے

قال: والمكفول له بالخيار ان شاء طالب الذي عليه الاصل وان شاء طالب كفيله لان الكفالة ضم لخدمة الى الذمة في المطالبة وذلك يقتضى قيام الاول لالبراءة عنه الا ان اشروط فيه البراءة فحينئذ تعقد حواله اعتبار للمعاني كما ان الحواله بشرط ان لا يرأبها المحيل يكون كفالة

ترجمہ اور مکفول کو اختیار ہے کہ چاہے اس شخص سے مطالبہ کرے جس پر اصل قرضہ ہے اور چاہے اس کے نفیل سے مطالبہ کرے۔ کیونکہ کف لہ نام ہے مطالبہ میں ایک ذمہ دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانے کا اور یہ اول کے موجود ہونے کا تقاضہ کرتا ہے نہ کہ اس سے بری ہونے کا مگر جبکہ اس میں براءت کی شرط کی گئی ہو تو اس وقت معافی کا اعتبار کرتے ہوئے حوالہ منعقد ہوگا جیسا کہ حوالہ اس شرط کے ساتھ کہ حوالہ کرنے والا بری نہ ہو کف لہ ہوتا ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا ہے کہ کف لہ بالمال میں مکفول لہ کو اختیار ہے کہ وہ قرضہ کا مطالبہ اصیل یعنی مکفول عنہ سے کرے یا نفیل سے کرے یا بیک وقت دونوں سے کرے۔

دلیل یہ ہے کہ کف لہ مطالبہ میں ایک ذمہ کا دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانے کا نام ہے یعنی نفیل کا ذمہ اصیل یعنی مکفول عنہ کے ذمہ کے ساتھ مل جاتا ہے اور نفیل کے ذمہ کا اصیل کے ذمہ کے ساتھ ملنا اس بات کا مقتضی ہے کہ پہلا ذمہ یعنی اصل کا ذمہ باقی رہے اور اس بات کا مقتضی نہیں ہے کہ اصیل کا ذمہ مطالبہ سے بری ہو جائے کیونکہ اصیل کا ذمہ مطالبہ سے بری ہو گیا تو ضم یعنی ایک ذمہ کا دوسرے ذمہ کے ساتھ ملنا متحقق نہ ہوگا۔ اور جب ایک ذمہ کا دوسرے ذمہ کے ساتھ ملنا متحقق نہ ہو تو کف لہ بھی متحقق نہ ہوگا۔ حالانکہ مسئلہ کف لہ ہی کی صورت میں فرض کیا گیا ہے پس ثابت ہوا کہ کف لہ کا موجب یعنی صم الذمة الى الذمة في المطالبة، اصیل کے ذمہ موجود رہنے کا تقاضہ کرتا

ہے اس سے ذمہ کے بری ہونے کا تقاضا نہیں کرتا۔ ہاں اگر کفالہ میں اصیل یعنی مفلول عندہ کے بری ہونے کی شرط لگا دی گئی ہو۔ یعنی کفالہ میں مفلول عندہ نے یہ شرط کی ہو کہ میرا ذمہ بری ہوگا۔ یا کفیل نے اس شرط کیساتھ کفالت کی ہو کہ مفلول عندہ کا ذمہ بری ہے اور مفلول نے اس کو منظور کر لیا ہو تو ایسی صورت میں بلاشبہ مفلول عندہ کا ذمہ مطالبہ سے بری ہو جائے گا مگر یہ کفالہ نہ ہوگا بلکہ لفظ کفالہ کے ساتھ حوالہ منعقد ہوگا یعنی نام کا آخر چہ یہ کفالہ ہے لیکن حقیقت میں حوالہ ہے اور وجہ یہ ہے کہ کفالہ اور حوالہ عقود کے قبیلہ سے ہیں اور عقود میں معافی کا اعتبار ہوتا ہے لہذا کفالت کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اور مطالبہ سے اصیل کا بری ہونا حوالہ کے معنی میں نہ کہ کفالہ کے۔ اس لئے کفالہ اصیل یعنی مفلول عندہ کے مطالبہ سے بری ہونے کی شرط کے ساتھ حوالہ ہوگا جیسے حوالہ اس شرط سے ساتھ لہ اصیل یعنی حوالہ کرنے والی بری نہ ہو تو یہ لفظاً آخر چہ حوالہ ہے لیکن حقیقتہ کفالہ ہے کیونکہ مطالبہ سے اصیل کا بری نہ ہونا کفالہ کے معنی میں نہ کہ حوالہ کے اور عقود میں چونکہ معافی معتبر ہوتے ہیں نہ کہ الفاظ اس لیے معنی کا اعتبار کرتے ہوئے حوالہ اس شرط کیساتھ کہ اصیل بری نہ ہوگا۔ ہے۔

حاصل یہ کہ حوالہ اور کفالہ میں فرق یہ ہے کہ کفالہ میں اصیل اور کفیل دونوں ذمہ دار ہوتے ہیں اور حوالہ میں اصیل ذمہ داری سے بری ہوتا ہے اور متاسیہ ذمہ دار ہو جاتا ہے پس اگر کفالہ میں اصیل کی برأت شرط ہو تو وہ حوالہ ہے اور کفالہ میں اگر اصیل کا بری نہ ہونا شرط ہو تو وہ کفالہ ہے۔

### ایک سے مطالبہ کیا تو دوسرے سے بھی مطالبہ کا اختیار ہے

ولو طالب احدهما له ان يطالب الاخر وله ان يطالبهما لان مقتضاه الضم بحلاف المالك اذا احتار تضمين احد الغاصبين لان اختياره احدهما يتضمن التمليك منه فلا يمكنه التمليك من الثاني اما المطالبة بالكفالة لا يتضمن التمليك فوضح الفرق

ترجمہ اور اگر مفلول نے ان دونوں میں سے ایک سے مطالبہ کیا تو اس کے لیے دوسرے سے مطالبہ کرنے کا بھی اختیار ہے۔ اور اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ دونوں سے مطالبہ کرے۔ کیونکہ کفالہ کا مقتضی ضم ہے برخلاف مالک کے کہ جب اس نے دو غاصبوں میں سے ایک سے ضمان لینا اختیار کر لیا۔ اس لئے کہ مالک کا دو غاصبوں میں سے ایک کو اختیار کرنا اس کی ملک میں دینے کو متضمن ہے۔ لہذا مالک کے لیے دوسرے غاصب کو مالک بنانا ممکن نہ ہوگا۔ رہا کفالہ کی وجہ سے مطالبہ کرنا تو وہ مالک بنانے کو متضمن نہیں ہے لہذا فرق واضح ہو گیا۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ اگر مفلول نے کفیل اور اصیل یعنی مفلول عندہ میں سے کسی ایک سے قرضہ کا مطالبہ کیا تو اس کو دوسرے سے مطالبہ کرنے کا بھی اختیار ہے۔ کیونکہ ایک سے مطالبہ کرنا دوسرے سے مطالبہ کرنے کے اختیار کو ساقط نہیں کرتا۔ بلکہ مفلول نے کو بیک وقت کفیل اور اصیل دونوں سے مطالبہ کرنے کا اختیار حاصل ہے کیونکہ عقد کفالہ کا موجب ایک ذمہ کا دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا ہے اور دونوں سے بیک وقت مطالبہ کرنے میں یہ معنی متحقق ہو جاتا ہے۔ اس لئے دونوں سے بیک وقت مطالبہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے ہاں! اگر ایک آدمی کا کسی نے کوئی مال غصب کیا پھر اس غاصب سے کسی دوسرے نے غصب کیا اور وہ مال غاصب الغاصب کے ہاں تلف ہو گیا تو اب مالک یعنی غصب منہ کو اختیار ہے کہ وہ غاصب سے تاوان لے یا غاصب الغاصب سے تاوان لے۔ ہاں! اتنی بات

ضرورت ہے کہ اگر مالک نے غاصب سے تاوان لیا تو غاصب کو غاصب سے رجوع کرنے کا اختیار نہ ہوگا بہر حال مالک یا مالک کے مفصوب منہ نے اگر قضاے قاضی یا باہمی رضامندی سے احداغصیین سے ضمان بینا اختیار کیا تو دوسرے سے ضمان کے مطالبہ کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ جب قضاے قاضی یا باہمی رضامندی سے ایک ضمان بنا دیا گیا تو یہ مفصوب منہ یا مالک نے اس کو اس مال کا مالک کر دیا ہے اور جب مالک نے ایک غاصب کو اپنے مال مفصوبہ کا مالک کر دیا تو یہ دوسرے غاصب کو مالک کرنے کا مجوز نہ ہوگا۔ اس سے کہ یہ بات محال ہے کہ وادی زمانہ واحدہ میں شیء واحدہ کے پرے پرے مالک ہوں یعنی دونوں میں سے جو ایک پوری شیء کا مالک ہو یہ بات ناممکن ہے۔ اور رہا کفارہ کی وجہ سے مطالبہ کرنا تو یہ مالک بنانے و متضمن نہیں ہے۔ یعنی اگر مفصوب منہ نے فیل سے مطالبہ کیا تو لیکہ یہ معنی نہیں ہیں کہ اس نے اپنا اصل مال فیل کی ملکیت میں دینا اختیار کیا ہے وہ تو اس میں فیل کے ضد اپنی ہے اور فیل سے نفس فارہ داری کا مطالبہ ہے جس سے یہ بات ہے اذیل سے بھی مطالبہ کر سکتا ہے اس تقریر سے کہ مالک سے احداغصیین کو ضمان بنانے کے درمیان واضح ہو گیا ہے۔

### کفالت کو مشروط کے ساتھ معلق کرنے کا حکم

قال ويجوز تعليق الكفالة بالشروط مثل ان يقول ما نابت فلانا فعلى وما ذاب لك عنه فعلى او ما عصبك فعلى والاصل فيه قوله تعالى ﴿ولم يجرء به حمل بعير وانا به زعيم﴾ والاحماع منعقد على صحة ضمان الدرک ثم الاصل انه يصح تعليقها بشرط ملانم لها مثل ان يكون شرطاً لوجوب الحق كقوله اذا استحق المبيع او لا مكان الاستيفاء مثل قوله اذا قدم ريد وهو مكفول عنه او لتعذر الاستيفاء مثل قوله اذا غاب عن البلدة وما ذكر من الشروط في معنی ما ذكرناه فاما لا يصح التعليق بسحرد الشرط كقوله ان هنت الريح او جاء المطر وكذا اذا جعل واحداً منهما احلاً الا انه يصح الكفالة ويحب المال حالاً لان الكفالة لما صح تعليقها بالشروط لا تبطل بالشروط الفاسدة كالطلاق والعناق

ترجمہ اور کفالت کو شرطوں پر معلق کرنا جائز ہے مثلاً یہ کہ اگر کوئی شخص سے خرید و فروخت کی تو وہ مجھ پر ہے اور جو پتہ تیرے واسطے فداں شخص پر اٹکے وہ مجھ پر ہے یا فداں نے جو پتہ تجھ سے غصب کیا وہ مجھ پر ہے۔ اور اصل اس میں باری تعالیٰ کا یہ قول ہے اور جو شخص اس برتن کے واسطے اس سے ایک اونٹ کا جوہانانق سے اور میں اس کا فیل ہوں۔ اور ضمان بالدرک کے معنی ہونے پر جماع منعقد ہے پھر ضابطہ یہ ہے کہ کفارہ واپسی شرط پر معلق کرنا صحیح ہے جو شرط کفارہ کے مناسب ہو مثلاً حق واجب ہونے کے لیے شرط ہو۔ جیسے اس کا قول کہ جب مبیع مستحق ہو جائے یا حق وصول ہونے کے ممکن ہونے کی شرط ہو مثلاً اس کا قول کہ جب زید آئے گا انکے زید ہی مکفول منہ ہے یا حق وصول ہونے کے متعذر ہونے کی شرط ہو۔ مثلاً اس کا قول کہ جب وہ غائب ہو اور جو شرطیں مسد میں مذکور ہیں اس معنی میں ہیں جو ہم نے بیان نہیں اور رہا بخش شرط پر معلق کرنا تو وہ صحیح نہیں ہے جیسے اس کا قول کہ اگر وہ اپنے پیانی آئے اور اسی طرح اگر ان دونوں میں سے ایک کو کفارہ کی مبیعہ مقتررا یا ہو۔ مگر یہ کہ کفارہ صحیح ہو جائے گا اور مال فی انال واجب ہوگا اس لیے کہ جب کفارہ کو شرط پر معلق کرنا صحیح ہے تو وہ شرط فاسدہ سے باطل نہ ہو جیسے طلاق اور عناق میں ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ کفالتہ و شرط پر معلق کرنا جائز ہے مثلاً یہ کہا کہ اگر تو نے فداں آدمی سے خرید و فروخت کی تو میں اس کا ذمہ دار ہوں یا یہ کہا کہ جو کچھ تیرا اس پر واجب ہو میں اس کا ذمہ دار ہوں یعنی اگر تیرا اس پر کچھ واجب ہو تو میں اس کا ذمہ دار ہوں یا یہ کہا کہ فداں آدمی نے تیرا کچھ مال غصب کیا تو اس کا میں کفیل ہوں۔ اور اس بارے میں اصل باری تعالیٰ کا قول و لمس حواء بہ حمل بعبور و اسامہ داعم ہے یعنی جو شخص بادشاہ کے کٹورے کوئے آئیگا اس کے واسطے ایک اونٹ کا بوجھ اٹانا ہے اور میں اس کا کفیل ہوں۔ اس آیت سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔ ایک تو یہ ایک اونٹ اٹانے جس کی مقدار مجہول ہے اور وہ کم و بیش ہو سکتی ہے اس کا کفالتہ جائز ہے۔ دوم یہ کہ کفالتہ معلق ہے یعنی اگر وہی شخص اس کٹورے کو لے گا تو میں اس کے واسطے کفیل ہوں گا اور اگر نہیں لے گا تو میں اس کے واسطے کفیل نہ ہوں گا اس آیت سے معلوم ہوا کہ مکفول بہ اگر مجہول ہو تو بھی کفالتہ جائز ہے اور اگر کفالتہ و شرط پر معلق کیا گیا تب بھی جائز ہے۔ صاحب ہدایہ نے ضابطہ کے طور پر فرمایا ہے کہ کفالتہ کو ایسی شرط پر معلق کرنا جائز ہے جو شرط، کفالتہ کے مناسب ہو مثلاً مدتی یعنی مکفول لہ کا مدتی علیہ یعنی مکفول عنہ پر حق واجب ہونے کے لیے شرط ہو۔ جیسے مقدمہ کے وقت کسی نے مشتری سے کہا کہ اگر بیع مستحق ہوئی یعنی کسی نے بیع پر اپنا استحقاق ثابت کر کے اس کو۔ یا تو میں تیرے واسطے ثمن کا کفیل ہوں۔ اس مثال میں مشتری مکفول لہ ہے اور بائع مکفول عنہ ہے۔ اور شرط یعنی بیع کا مستحق ہو جانا مشتری کا بائع پر حق ثمن واجب کرنے کے لیے ہے اور یا ایسی شرط ہو جس سے حق وصول ہونا ممکن ہو مثلاً ایک شخص نے کہا کہ اگر زید آگیا تو میں کفیل ہوں حالانکہ مکفول عنہ زید ہے اس صورت میں زید سے مکفول لہ کا حق وصول کر کے اس تک پہنچنا ممکن ہے یا زید کے کتبے سے کفیل اپنے پاس سے لے کر آئے گا پھر زید سے وصول کرے گا اس صورت میں بھی مکفول لہ کے حق کا وصول ہونا ممکن ہے پس یہ شرط بھی کفالتہ کے مناسب ہے اور یا ایسی شرط ہو جو حق کی وصولی بی کونا ممکن بنادے یعنی کفالتہ کو ایسی شرط پر معلق کیا کہ مکفول لہ کو اپنا حق وصول ہونا ناممکن ہو جائے مثلاً مکفول لہ سے یہ کہے کہ اگر یہ شخص یعنی مکفول عنہ اس شہر سے غائب ہو جائے یا مر جائے اور وہی مال نہ چھوڑے تو میں تیرے حق کا کفیل ہوں اس صورت میں یہ کہ زید پر بکر کا حق ہے اور بکر نے کفیل چاہا تو خالد نے اس شرط پر کفالتہ کی کہ ابھی تو اپنا حق زید سے مانگ۔ ہاں اگر زید اس شہر سے کہیں چلا گیا تو میں تیرے حق کا کفیل ہوں۔ پس یہ شرط بھی کفالتہ کے مناسب ہے حاصل یہ ہوا کہ کفالتہ ایسی شرطوں پر معلق کرنا جائز ہے جو شرطیں عقد کفالتہ کے مناسب ہوں اور مستند کے ذیل میں جو شرطیں مذکور ہوئیں یعنی ما بایعت فلاناً فعلی وغیرہ وہ سب کفالتہ کے مناسب ہیں لہذا ان شرطوں پر کفالتہ کو معلق کرنا جائز ہوگا اور اگر کفالتہ ایسی شرط پر معلق کیا گیا جو کفالتہ کے مناسب نہ ہو بلکہ محض شرط ہو تو ایسی شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے۔ مثلاً ایک آدمی نے کہا کہ اگر آندھی چلی تو میں کفیل ہوں یا اگر مینہ برسا تو میں کفیل ہوں پس ان شرطوں پر کفالتہ کو معلق کرنا جائز نہیں ہے۔

اور اگر آندھی چنے یا بارش برسنے و کفالتہ کی میعاد منہر ایسا مثلاً یوں کہا کہ میں آندھی چنے یا بارش برسنے تک کیسے کفیل ہوں تو اس صورت میں میعاد باطل ہو جائے گی اور کفالتہ صحیح ہو کر مال کفالتہ فی الحال واجب ہو جائے گا دلیل سے پہلے یہ ذہن نشین کر لیجئے کہ اس دلیل کی عبارت میں تعلق بالشرط سے مراد اجل ہے کیونکہ دلیل کفالتہ مؤجد کی ذکر کی جا رہی ہے نہ کہ کفالتہ معتد کی پس اب حاصل دلیل یہ ہوا کہ جب کفالتہ و متعارف میعاد کے ساتھ مؤجل کرنا صحیح ہے تو آجال فی سدد سے کفالتہ باطل نہیں ہوگا بلکہ فاسد میعادیں خود باطل ہو جائیں گی جیسے طلاق اور عتاق میں اگر میعاد مجہول ذکر کی گئی مثلاً یہ کہا کہ میں نے اپنا غلام آزاد کیا یا میں نے اپنی بیوی کو طلاق دی یہاں تک کہ جاتی آجائیں یا آندھی چنے یا بارش برستے تو یہ میعاد خود باطل ہو جائے گی اور طلاق اور عتاق فی الحال واقع ہو جائیں گے۔

کفیل نے کہا جو کچھ تیرا دوسرے پر ہے میں اس کا کفیل ہوں پھر گواہوں سے ایک ہزار  
دینار ثابت ہوا تو کفیل ایک ہزار کا ضامن ہوگا

فہان قال تكفلت بمالك عليه فقامت البينة بالف عليه صمد الكفيل لأن الثابت بالنسبة كالناتبة معاينة  
فبتحقق ما عليه فيصح الضمان به وإن لم تقم البينة فالقول قول الكفيل مع يمينه مقدار ما يعترف به لأنه  
مكر للريادة فإن اعترف المكفول عنه بأكثر من ذلك لم يصدق على كفيله لأنه اقوال على الغير ولا ولا به  
له عليه ويصدق في حق نفسه لو لا بته عليها

ترجمہ پس اُکفیل نے کہا کہ جو کچھ تیرا اس پر ہے میں نے اس کی کفالت کی چہ گواہ قائم ہوے کہ اس پر ایک ہزار ہیں تو کفیل ایک  
ہزار کا ضامن ہوگا کیونکہ جو چیز پر نہ ثابت ہو وہ ایسی ہے جیسے مشاہدہ سے ثابت ہوئی ہو پس جو کچھ منہ سے کہے ہے تحقیق ہو اور اس کا  
ضمان صحیح ہو جائے گا۔ اور اگر گواہ قائم نہ ہونے تو کفیل کا قول اس چیز کی مقدار میں جس کا وہ نہ کہتا ہے تم کے ساتھ قبول  
ہوگا۔ کیونکہ و زید دلی کا منکر ہے پس اگر منہ سے کہے اس سے زیادہ کا نہ کہتا ہے تو کفیل پر اس کے قول کی تصدیق نہ ہونے کی یہ نہ کہ  
یہ غیر پر اقرار ہے اور منہ سے کہتا ہے تو کفیل پر وہی وایت نہیں ہے اور اس کی ذات کے حق میں تصدیق کی جائے گی کیونکہ منہ سے کہتا ہے وایت  
پر وایت حاصل ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ جو اس پر ہے میں اس کا کفیل ہوں یعنی منہ سے کہتا ہے  
مگر اس کے باوجود ایک شخص کفیل بن گیا۔ پھر وہ ہوں کے اور بعد ثابت ہوا کہ منہ سے کہتا ہے پر منہ سے کہتا ہے ایک ہزار درہم ہیں تو کفیل ان ایک  
ہزار درہم کا ضامن ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ گواہوں سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ مشاہدہ سے ثابت ہونے کے مانند ہے اور کفیل اگر اس مقدار کا مشاہدہ کر لیتا جو  
منہ سے کہتا ہے پر واجب ہے اور اس کا کفیل ہو جاتا تو اس پر وہ مقدار پر ضرور جاتی جو منہ سے کہتا ہے۔ پس اسی طرح جب گواہوں سے ایک  
مقدار ثابت ہوئی تو اس مقدار کا کفیل ہونا بھی صحیح ہوگا۔ اور اگر مقدار پر وہ قائم نہ ہو سکے اور منہ سے کہتا ہے اور کفیل نے مقدار کے مدد میں  
اختلاف کیا مشاہدہ منہ سے کہتا ہے کہ میں نے اس پر دو ہزار درہم ہیں۔ اور کفیل نے کہا کہ نہیں بلکہ ایک ہزار درہم ہیں تو ایسی صورت میں  
کفیل کا قول مع ائمین معتبر ہوگا۔ کیونکہ کفیل اپنے اوپر زید دلی کا منکر ہے اور زید دلی کے پاس بیٹہ نہ ہونے کی صورت میں  
یونکہ منکر کا قول مع ائمین معتبر ہوتا ہے اس سے یہاں بھی منکر یعنی کفیل کا قول معتبر ہوگا اور اگر منہ سے کہتا ہے کفیل کی اقرار پر وہ مقدار سے  
اندک کا اعتراف کیا تو کفیل پر اس کے قول کی تصدیق نہیں ہونے کی یہی کفیل پر وہ مقدار واجب نہ ہونے جس کا منہ سے کہتا ہے اقرار کرتا ہے  
اب یہ خود منہ سے کہتا ہے ذات کے حق میں اس کی تصدیق نہ ہونے کی کفیل کے حق میں تو اسے تصدیق نہ ہوئی کہ منہ سے کہتا ہے اقرار غیر پر  
اقرار ہے اور غیر پر اقرار کرنے سے غیر اس وقت لازم ہوتا ہے جبکہ مقدار اس خیر کو وایت حاصل ہو۔ حالانکہ منہ سے کہتا ہے کفیل پر وہی  
وایت حاصل نہیں ہے پس جب منہ سے کہتا ہے کفیل پر وہی وایت حاصل نہیں ہے تو منہ سے کہتا ہے اقرار وہ بہت کفیل پر چھوڑ دینا ہے۔  
اور منہ سے کہتا ہے حق میں خود اس کی تصدیق اس سے نہ ہونے کی کہ منہ سے کہتا ہے وایت پر وایت حاصل ہے پس منہ سے کہتا ہے زید دلی



کا مطالبہ مکفول عنہ سے تو کر سکتا ہے مگر کفیل سے نہیں کر سکتا۔

### مکفول عنہ کے حکم اور بغیر حکم کے کفالت درست ہے

قال وتحوز الكفالة بأمر المكفول عنه وبغير أمره لإطلاق ما روي أنه لا يلزم المطالبة وهو تصرف في حق نفسه وفيه نفع الطالب ولا ضرر فيه على المطلوب بشوت الرجوع اذ هو عند أمره وقد رضی به

ترجمہ اور کفالہ جائز ہوتا ہے مکفول عنہ کے حکم سے بھی اور بغیر اس کے حکم سے بھی یونکہ ہماری روایت کردہ حدیث متفق ہے۔ اور اس لئے کہ کفالہ مطالبہ کو لازم کرنے کا نام ہے اور وہ اپنے حق میں ایک تصرف ہے اور اس میں مکفول لہ کا نفع ہے۔ اور رجوع ثابت ہونے کی وجہ سے مکفول عنہ کا اس میں کوئی نقصان نہیں ہے اس لیے رجوع کا حق مکفول عنہ کے حکم کے وقت ہوتا ہے حالانکہ وہ اس پر راضی ہو چکا ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ کفالہ مکفول عنہ کے حکم سے بھی جائز ہے اور بغیر حکم کے بھی یعنی اگر مکفول عنہ نے کسی کو ضمناً یہ کہ تو میری طرف سے ضامن ہو جا یا میری طرف سے کفیل ہو جا تو یہ جائز ہے اور اگر بغیر حکم کے کوئی شخص کفیل ہو گیا تو بھی جائز ہے دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا قول الرعیم غارم یعنی کفیل ضامن ہے عام ہے پس اس حدیث کا اطلاق اور عموم کفالہ بامرہ اور بغیر امرہ دونوں کے جواز پر دلالت کرتا ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ کفالہ اپنے اوپر مطالبہ کو لازم کرنا اپنی ذات کے حق میں تصرف ہے اور اپنی ذات کے حق میں جو تصرف ہو، وہ لازم ہوتا ہے بشرطیکہ اس تصرف سے کسی فید کو ضرر نہ پہنچتا ہو اور اس جگہ متصرف یعنی کفیل کا غیر مکفول لہ اور مکفول عنہ میں اور کفیل کے تصرف سے ان دونوں کو کوئی ضرر نہیں پہنچتا ہے بلکہ منفعوں کے اس میں بے اس نفع ہے اس طور پر کہ کفالہ سے پہلے مکفول لہ کو فقط مکفول عنہ سے مطالبہ کا اختیار تھا اور کفالہ کے بعد مکفول عنہ کے علاوہ کفیل سے بھی مطالبہ کا اختیار حاصل ہو گیا ہے اور اس میں مکفول لہ کا نفع ظاہر ہے۔ اور کفالہ سے مکفول عنہ کا بھی کوئی ضرر نہیں ہے کیونکہ مکفول عنہ نے کفیل کو حکم کیا ہو گا یا کفیل کو حکم نہ کیا ہو گا اگر مکفول عنہ نے کفیل کو حکم نہیں کیا ہے تو کفیل کی ادائیگی دین کے بعد مکفول عنہ سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہو گا۔ اور جب اس صورت میں کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کرنے کا شرعاً کوئی اختیار نہیں ہے تو اس صورت میں مکفول عنہ کا کوئی نقصان بھی نہیں ہے۔ اور اگر مکفول عنہ نے کفیل کو حکم کیا ہے تو اس صورت میں ادائیگی دین کے بعد اگرچہ کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کرنے کا اختیار ہے مگر حکم کرنے کی وجہ سے مکفول عنہ اس پر راضی ہو چکا ہے اور جس ضرر پر انسان راضی ہو جائے وہ ضرر شمار نہیں کیا جاتا اس لئے اس صورت میں بھی مکفول عنہ کو کوئی نہ راجح نہ ہو گا پس ثابت ہو گیا کہ کفالہ اپنی دونوں قسموں یعنی بامرہ اور بغیر امرہ کے ساتھ جائز ہے۔

## کفیل نے مکفول عنہ کے حکم سے کفالت کی تو مکفول عنہ سے رجوع کرے گا

فان كفيل بامرہ رجع بما ادى عليه لانه قصي دبه بامرہ وان كفيل بعير امرہ لم يرجع بما يوذيه لانه مسرع بادائه وقوله رجع ردى معناه اذا ادى ما ضمنه اما اذا ادعى خلافه رجع بما ضمن لانه ملك الدين بالاداء فسرل منزلة الطالب كما ادا ملكه بالهبة او بالارث و كما ادا ملكه المحتال عليه بما ذكرنا في الحوالة بخلاف المأمور بقضاء الدين حيث يرجع بما ادى لانه لم يحب عليه شيء حتى يملك الدين بالاداء وبخلاف ما اذا صالح الكفيل الطالب عن الالف على خمس مائة لانه اسقاط فصار كما اذا برأ الكفيل

ترجمہ پس اگر کفیل نے مکفول عنہ کے حکم سے کفالت کی تو کفیل نے جو کچھ ادا کیا وہ مکفول عنہ سے واپس لے گا کیونکہ کفیل نے مکفول عنہ کے حکم سے اس کا قرضہ ادا کیا ہے اور اگر کفیل نے بغیر مکفول عنہ کے حکم سے کفالت کی تو جو کچھ ادا کرے گا وہ اس کو واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ کفیل اس کا قرضہ ادا کرنے میں احسان کرنے والا ہے اور ماتن کے قرض رجوع بما ادى کے معنی یہ ہیں کہ جب اس چیز کو ادا کیا ہو جس کا ضامن ہو ہے بہر حال جب اس نے اس کے خلاف کو ادا کیا ہو تو اس کو واپس لے گا جس کا ضامن ہوا تھا اس لئے کہ کفیل ادا کرنے سے دین کا مالک ہو گیا ہے۔ پس وہ مکفول عنہ کا قائم مقام ہو گیا جیسے جب وہ اصل قرضہ کا بہرہ یا میراث سے مالک ہو گیا اور جیسے جب محتال علیہ کا مالک ہو گیا ان امور کی وجہ سے جو ہم نے حوالہ میں ذکر کئے ہیں برخلاف ادا کے قرض کے مأمور کے کیونکہ وہ وہی واپس لے گا جو اس نے ادا کیا ہے۔ اس لئے کہ مأمور پر کوئی چیز واجب نہیں تھی یہاں تک کہ وہ ادا کرنے سے دین کا مالک ہو۔ برخلاف اس کے جب کفیل نے مکفول عنہ سے ایک ہزار کے سلسلہ میں پانچ سو پر صلح کر لی۔ کیونکہ یہ ساقط کرنا ہے پس ایسا ہو گیا جیسے مکفول عنہ نے کفیل کو بری کیا ہو۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کفیل نے مکفول عنہ کے حکم سے کفالت کی ہو تو کفیل جو مال مکفول عنہ سے لے کر ادا کرے گا وہ مکفول عنہ سے اسی مال کو واپس لے گا بشرطیکہ دو باتیں پائی جائیں ایک یہ کہ مکفول عنہ ایسا شخص ہو جس کا امر صحیح ہوتا ہے چنانچہ مکفول عنہ اگر صبی مجبور یا عبد مجبور ہو تو کفیل ادا کئے ہوئے مال کو مکفول عنہ سے واپس لینے کا مجاز نہ ہوگا۔ دوم یہ کہ امر کرتے ہوئے مکفول عنہ کا کلام منقطع نہ ہو مثلاً یوں کہ اکفل عسی اصم عسی لعلان یعنی تو میری طرف سے فلاں کیلئے کفیل ہو جایا ضامن ہو چنانچہ اگر مکفول عنہ نے یہ کہا کہ تو فلاں کے واسطے اس ایک ہزار کا ضامن ہو جا جو مجھ پر ہے تو اس صورت میں کفیل ادا کرنے کے بعد واپس لینے کا مجاز نہیں ہوتا۔ بہر حال اگر کفیل نے مکفول عنہ کے حکم سے کفالت کی ہو تو کفیل مال مکفول عنہ سے ادا کرنے کے بعد مکفول عنہ سے واپس لے سکتا ہے۔

دلیل یہ ہے کہ کفیل نے اپنے غیر کا قرضہ اس کے حکم سے ادا کیا ہے اور جو شخص اپنے غیر کا قرضہ اس کے حکم سے ادا کرے چونکہ اس کو قرضہ اس سے واپس لینے کا اختیار ہوتا ہے اس لئے کفیل بامرہ کو مکفول عنہ سے ادا کیا ہو مال دین واپس لینے کا اختیار ہوگا۔ اور اگر کفیل نے مکفول عنہ کے حکم سے بغیر کفالت کی تو کفیل مکفول عنہ کی طرف سے جو کچھ ادا کرے گا اس کو مکفول عنہ سے واپس لینے کا مجاز نہ ہوگا اسی کے قول حضرت امام شافعی ہیں۔ اور ایک روایت امام احمد کی ہے اور امام مالکؒ نے فرمایا کہ اس صورت میں بھی کفیل کو رجوع کرنے کا

اختیار ہے یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مکفول لہ نے اپنا قرضہ کفیل سے وصول کیا تو گویا اس نے کفیل کو اپنے قرضہ کے مال کا مالک کر دیا یا مکفول لہ نے کفیل کو مکفول عنہ سے قرضہ

کا مال وصول کرنے میں اپنا قائم مقام کر دیا اور ان دونوں صورتوں میں کفیل کو مکفول عنہ سے مال واپس لینے کا اختیار ہوگا کیونکہ پہلی صورت میں کفیل بذات خود مالک ہے اور دوسری صورت میں مالک کا قائم مقام ہے اور یہ آپ کو معلوم ہے کہ مالک بھی اپنا مال سستا ہے اور مالک کا قائم مقام بھی لے سکتا ہے پس ثابت ہوا کہ کفالہ بغیر امرہ کی صورت میں بھی کفیل، مکفول عنہ سے اپنا ادا کیا ہو مال واپس لے سکتا ہے ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جس پر قرضہ ہو اس کے علاوہ کو قرضہ کا مالک بنانا جائز نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں مکفول لہ کی طرف سے کفیل کو ایسی چیز کا مالک بنانا لازم آئے گا جس کے سپرد کرنے پر مکفول لہ قادر نہیں ہے پس مکفول عنہ جس پر قرضہ ہے اس کے علاوہ کو یعنی کفیل کو مالک بنانا جائز نہیں ہے اور جب کفیل کو مالک بنانا ہی جائز نہیں ہے تو کفیل کو مکفول عنہ سے مطالبہ کرنے کا اختیار کیسے ہو سکتا ہے اور کفالہ بامرہ میں حکم کفالہ کی وجہ سے کفیل کے لئے مکفول عنہ پر اسی طرح مال واجب ہوتا ہے جیسے مکفول لہ کے لئے کفیل پر واجب ہوتا ہے ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ کفیل کا حق اس کے ادا کرنے تک مؤخر ہو جاتا ہے یعنی جب کفیل مکفول عنہ کی طرف سے ادا کر دے گا تب کفیل کو مکفول عنہ سے مطالبہ کا حق ہوگا اور یہ بات چونکہ کفالہ بغیر امرہ میں متحقق نہیں ہوتی یعنی کفیل کے لئے مکفول عنہ پر مال واجب نہیں ہوتا اس لئے کفیل کو مکفول عنہ سے مال کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ کفالہ بغیر امرہ کی صورت میں کفیل، مکفول عنہ کی طرف سے قرضہ ادا کرنے میں مکفول عنہ پر احسان اور تبرع کرنے والا ہے اور احسان کرنے والا اپنا احسان واپس لینے کا شرعاً مجاز نہیں ہوتا اس لئے کفالہ بغیر امرہ کی صورت میں اگر کفیل نے مکفول عنہ کی طرف سے قرضہ ادا کر دیا تو اس کو واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ ماتن کے قول رجوع بما ادى کا مطلب یہ ہے کہ اگر کفیل اسی چیز کو ادا کرے جس کا وہ ضامن ہوا تھا تب تو کفیل مکفول عنہ سے ما ادى کا رجوع کرے گا لیکن اگر اس نے جس چیز کا ضامن ہوا تھا اس کے علاوہ دوسری چیز ادا کی تو اس صورت میں کفیل کو ما ادى واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ جس کا ضامن ہوا تھا اسی چیز کو واپس لے سکتا ہے مثلاً مکفول عنہ پر کھوئے دراہم قرضہ ہیں مگر کفیل نے کھرے دراہم ادا کئے تو کفیل مکفول عنہ سے کھوئے دراہم واپس لینے کا مجوز ہے اور کھرے دراہم لینے کا مجاز نہ ہوگا۔ یا مکفول عنہ پر قرضہ تو کھرے دراہم ہیں مگر کفیل نے مکفول لہ کو کھوئے دراہم دیئے اور مکفول لہ نے چشم پوشی کر کے ان کو قبول بھی کر لیا تو کفیل مکفول عنہ سے کھرے دراہم وصول کریگا۔

یا مثلاً مکفول عنہ پر ایک ہزار درہم قرض ہیں اور کفیل نے مکفول لہ کو ایک سو دینار ادا کر دیئے اور مکفول لہ نے ان کو قبول بھی کر لیا تو کفیل، مکفول عنہ سے ما ضمن یعنی ایک ہزار درہم وصول کر لے گا۔ اور ما اوصی یعنی ایک سو دینار واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا اس کی دلیل یہ ہے کہ کفیل مکفول عنہ کا قرضہ ادا کرنے سے اس قرضہ کا مالک ہو گیا ہے گویا اس نے مکفول لہ کا یہ مال خرید لیا اور جب کفیل اس

قرضہ ہوا کہ یہ جو منسلک عند کے امداد میں ثابت ہے۔ فیصلہ منسلک کے قیام میں رہتا ہے اور منسلک کے منسلک سے اس چیز کا مطالبہ کر سکتا ہے جو مکفول عند پر واجب ہے پس اسی طرح مکفول لے کے قیام میں رہتی فیصلہ منسلک ان چیز سے منسلک رہتا ہے جو منسلک عند پر ثابت ہے خواہ اس نے ادا کی ہو بھی یا نہ ہو۔ کفیل بہ یہ میراث کے ذریعہ اس کا مالک ہو گیا ہو یا اس طور کہ مکفول لے کے فیصلہ وہ قرضہ بہہ کر دیا ہو جو منسلک عند کے ذمہ میں ثابت ہے تو فیصلہ منسلک قرضہ ہوا کہ منسلک و اس کے منسلک سے یہ چیز لینے کا اختیار نہ ہو گا یا مکفول لے کے ثابت پائے اور فیصلہ اس کا وارث ہو جائے تو فیصلہ قرضہ ہوا کہ منسلک و اس کے منسلک سے قیام مقام ہو کر مکفول عند سے ماضی کا رجوع نہ کرے۔ یعنی اسی چیز کا رجوع نہ کرے گا جس کا وہ ضامن ہو تھا پس اس طرح بہہ اور میراث میں صورت میں فیصلہ قرضہ ہوا کہ منسلک و اس کے منسلک سے قیام مقام ہو کر منسلک عند کے اس چیز سے سکتا ہے جو منسلک عند پر مکفول لے کے لئے واجب تھی اور یہ منسلک ضامن ہو تھا۔ اسی طرح فیصلہ منسلک عند طرف سے قرضہ ہوا کہ منسلک بعد میں اس لے سکتا ہے جس کا وہ ضامن ہو تھا۔

**اشکال**۔ یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ کفیل کے لئے منسلک لے کی طرف سے قرضہ وہ بہہ کرنا درست نہیں ہے کیونکہ قرضہ منسلک سے واسطے بہہ کرنا تو جائز ہے جس پر قرضہ ہوا اور جس پر قرضہ نہ ہوا اس کے وقت بہہ کرنا جائز نہیں ہے اور ان حالات میں جب کہ قرضہ منسلک سے مطابق چونکہ مطالبہ لازم ہوتا ہے نہ کہ اس کے فیصلہ پر قرضہ لازم نہ ہو گا۔ اور جب فیصلہ پر قرضہ رہے نہیں تو فیصلہ منسلک لے کی طرف سے قرضہ کا بہہ کرنا بھی درست نہ ہو گا اور جب اس کی یہ ہے کہ بہہ لے کی چیز کا صحیح ہوتا ہے جس سے یہ دوسرے پر واجب (بہہ کرنے والا) قادر ہو اور جس کے سپرد کرنے پر قادر نہ ہو اس کا بہہ صحیح نہیں ہوتا۔ پس جس شخص پر قرضہ سے چونکہ قرضہ خواہ اس وقت قرضہ سپرد کرنے پر قادر ہے اس لئے اس کے واسطے قرضہ کا بہہ کرنا بھی جائز نہیں ہے؟

**جواب**۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جس پر قرضہ نہ ہوا اس کے واسطے قرضہ کا بہہ کرنا اس وقت جائز ہے جبکہ واجب (بہہ کرنے والا) اس وقت قبضہ کی اجازت نہ دے سکے۔ جب مدیون کے علاوہ قرضہ بہہ کرنا یا اور قبضہ کی اجازت دیدی تو یہ اتنا جائز ہے اور یہاں مسئلہ بہہ میں جب مکفول لے کے فیصلہ کے سے قرضہ بہہ کرنا تو یہ مکفول لے کے فیصلہ کو اس قرضہ پر قبضہ کرنے کی قدرت دیدی جو قرضہ منسلک عند پر واجب ہے اور جب مکفول لے کے فیصلہ کو قرضہ پر قبضہ کرنے کی قدرت دیدی تو مکفول لے کی طرف سے قبضہ کی اجازت بھی پائی نہ ہو۔ جب منسلک لے کے فیصلہ کو قبضہ کی اجازت دیدی تو ایسا ہو یا نہ ہو منسلک لے کے کفیل کو قرضہ پر قبضہ کرنے کا فیصلہ ہوا ہے۔ اس لئے قرضہ پر قبضہ کیا پھر منسلک لے کے اس کو بہہ کرنا تو اب منسلک لے کی طرف قرضہ کا بہہ اس شخص کے واسطے ہوا کہ اس پر قرضہ ہے (کفیل) اور یہ جائز ہے۔

کفیل بہہ کی صورت میں ادائیگی، منسلک کے منسلک سے ماضی کا رجوع کا اختیار ہے مگر اذی کے رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہے (اس وجہ سے اس طرح بہہ اور میراث میں صورتوں پر قیوں یا یا نہ اس طرح و اس صورت پر بھی قیوں یا یا نہ اس صورت یہ ہے کہ حامد (قرضدار) نے اپنے قرضہ کو (تہا) کا قرضہ یعنی ایک ہزار روپیہ حامد کے خولہ یا درانچا یہ حامد (محتسب علیہ) پر حامد یعنی قرضدار کا کوئی قرضہ بھی نہیں ہے پس محتسب علیہ یعنی حامد سے شہد یعنی قرض خواہ کو بجائے ایک ہزار کے بدلہ وراثت کے دینا دیدے یا اور کوئی سامان دے دیا اور قرضہ کو اسے بخوشی اس کو قبول کر لیا تو اب محتسب علیہ یعنی حامد کو ماضی کا رجوع کرنا

کا اختیار نہ مادی (جوا کیا) رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ کیونکہ متاع مایہ ادا کرنے سے مین کا مالک ہو گیا ہے اور جب متاع مایہ مین کا مالک ہو گیا تو یہ متاع مایہ یعنی قرض خواہ قرضہ مقدم ہوگا اور چونکہ قرضہ خواہ کو اپنا قرض یعنی ایک ہزار روپے لینے کا اختیار تھا۔ ہزار اس سے قرضہ متاع مایہ یعنی متاع مایہ یعنی ایک ہزار روپے لینے کا اختیار ہوگا۔ اسی طرح کفیل، اپنے مفول مند سے ماضی سے رجوع کرنے کا اختیار ہوگا اور مادی کے رجوع کا اختیار نہ ہوگا۔

بخلاف المامور سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ کفیل کو مفول مند سے قرض واپس لینے کا اختیار مین وقت ہونا ہے جبکہ کفیل نے مفول مند سے قرضہ لیا ہو۔ اور اس وقت کفیل بامرہ و مور بقضاء الدین میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ یہ مند مامور بقضاء الدین مین قرضہ دار کے حکم سے قرضہ لیا کرتا ہے اور کفیل بامرہ بھی قرضہ دار یعنی مفول مند کے حکم سے قرضہ لیا کرتا ہے اور مامور بقضاء الدین قرضہ ادا کرنے کے بعد قرضہ دار سے مادی (جو پتہ دیا گیا) کو واپس لینے کا مجاز ہے خواہ مادی مامور بقضاء الدین پر قرض تھا یا اس کے علاوہ ہو۔ پس اسی طرح کفیل کو بھی مادی واپس لینے کا اختیار ہونا چاہیے۔ قرضہ خواہ مادی مین ہو جس کا ضمان ہو تو خواہ اس کے حدود ہوں۔ حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ مادی ماضی سے صرف ہو تو کفیل، ضمن (جس کا اصل موقت) واپس لے سکتا ہے اس و مادی واپس لینے کا اختیار نہیں ہوتا؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ مامور بقضاء الدین پر کوئی چیز واجب نہیں ہے بلکہ اس نے اپنی خوش سے بطور احسان یہ کام منظور کیا ہے تو مامور بقضاء الدین قرضہ ادا کرنے سے قرضہ دار کو کفیل بامرہ و مور بقضاء الدین قرضہ دار کو کفیل بامرہ و مور بقضاء الدین قرضہ دار کے قرضہ کے قرضہ مقام بھی نہیں ہوا اور جب قرضہ خواہ کے قرضہ مقدم نہیں ہوا تو جو قرضہ دار پر واجب تھا اس کو لینے کا مجاز بھی نہ ہوگا بلکہ جو پتہ اس نے دیا ہے اس کو واپس لے سکتا ہے اور بامرہ و مور بقضاء الدین مین اپنے اپنے مال پر قرض کا ادا کرنا لازم کرتا ہے اور جب کفیل پر اس قرض کا ادا کرنا لازم ہے تو کفیل قرضہ ادا کرنے کے بعد اس قرضہ دار کو کفیل بامرہ و مور بقضاء الدین قرضہ دار کے قرضہ کے قرضہ مقدم ہوگا پس جس طرح مفول مند و مادی چیز کے متعلق کا حق ہے جو قرضہ دار یعنی مفول مند کے قرضہ میں ثابت ہے۔ اسی طرح کفیل کو بھی ماضی مند سے اسی چیز کے لینے کا اختیار ہے جو قرضہ دار یعنی مفول مند پر واجب ہے اور کفیل اس کا ضمان ہوا ہے مادی و غیرہ مادی چیز لینے کا اختیار نہ ہوگا۔ اصل یہ کہ کفیل بامرہ و مور بقضاء الدین میں بہت بزرگ فرق ہے اور فرق کے ساتھ قیاس درست نہیں ہوتا۔ لہذا کفیل بامرہ و مور بقضاء الدین پر قیاس نہ کرنا درست نہ ہوگا۔

صاحب عنایہ لکھتے ہیں کہ مطابق مدایکی عبارت حجت بر جمع مادی کے اطلاق میں آج ہے کیونکہ عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مامور بقضاء الدین بصورت میں مادی رجوع کرے گا۔ لہذا یہ نہیں ہے بلکہ مامور مادی (جو کیا گیا) مامور ہے کہ مامور بقضاء الدین سے متعلق ہو تو مادی رجوع کرے گا اور اگر مادی مامور بہت بزرگ ہو تو مامور بہت بزرگ ہو گا مادی واپس نہ لے سکتا۔ قرضہ دار مامور بقضاء الدین نے دراجم زیوف کی جگہ دراجم جیاد ادا کر دیئے تو وہ قرضہ دار سے دراجم زیوف واپس لے سکتا ہے۔ کیونکہ وہ قرضہ دار سے قرضہ لے کر مادی چیز سے اس کو واپس لینے میں مامور بقضاء الدین متبرع سے اور متبرع کو رجوع لینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے اس لئے دراجم جیاد واپس نہیں لے سکتا۔ صرف دراجم زیوف واپس لے سکتا ہے حالانکہ مادی



در اہم دیدیں نہ کہ در اہم زیوف پس معلوم ہو کہ ہدایہ کی عبارت بر جمع معادی علی الاطلاق صحیح نہیں ہے۔

نصاب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر قرضہ کی رقم ایک ہزار درہم ہو مگر کفیل نے مدفول لے سے پانچ سو درہم پر صلح کر لی ہو تو اس صورت میں کفیل مدفول عنہ سے معادی یعنی پانچ سو درہم واپس لے سکتا ہے ماضی یعنی ایک ہزار درہم واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ پانچ سو درہم پر صلح کا مطلب یہ ہے کہ مدفول لے نے کفیل کو پانچ سو درہم سے بری کر دیا ہے اور بری کرنا ایسا ہے۔ گویا مدفول لے نے پانچ سو درہم کا قرضہ ساقط کر دیا ہے اور ساقط شدہ مقدار میں کفیل کو رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہذا مذکورہ صلح کی صورت میں کفیل مدفول عنہ سے پانچ سو درہم واپس لے سکتا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے مدفول لے کفیل کو بری کر دے۔ پس اگر مدفول لے کفیل کو پورے قرضہ سے بری کر دے تو کفیل کو مدفول عنہ سے رجوع کرنے کا بالکل اختیار نہیں ہوگا۔ اور اگر ایک جز سے بری کر دیا تو کفیل جس قدر ادا کرے گا اسی قدر مدفول عنہ سے لے سکتا ہے اسی طرح صلح کی صورت میں کفیل جو مقدار ادا کرے گا مدفول عنہ سے اسی قدر لے سکتا ہے۔

### کفیل مدفول عنہ سے قرضہ ادا کرنے سے پہلے مال کے مطالبہ کا حق نہیں رکھتا

قال وليس للكفيل ان يطالب المكفول عنه بالمال قبل ان يؤدي عنه لأنه لا يملكه قبل الأداء بخلاف الوكيل بالشراء حيث يرجع قبل الأداء لأنه انعقد بينهما مبادلة حكمية

ترجمہ اور مدفول عنہ کی طرف سے قرضہ ادا کرنے سے پہلے کفیل کو مدفول عنہ سے مال کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے کیونکہ کفیل مال کرنے سے پہلے قرضہ کا مالک نہیں ہوتا برخلاف وکیل بالشراء کے کیونکہ وہ ادا کرنے سے پہلے رجوع کر سکتا ہے کیونکہ وکیل اور موکل کے درمیان مبادلہ حکمی منعقد ہوا ہے۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ جب تک کفیل، مدفول عنہ کی طرف سے قرضہ ادا نہ کرے اس وقت تک کفیل کو مدفول عنہ سے مال کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ موجب للرجوع کفیل کا مالک ہونا ہے یعنی کفیل کو مدفول عنہ سے رجوع کرنے کا اختیار اس وقت ہوتا ہے جب کفیل قرضہ کا مالک ہو جائے حالانکہ ادا کرنے سے پہلے کفیل قرضہ کا مالک نہیں ہوتا۔ پس جب ادا کرنے سے پہلے کفیل قرضہ کا مالک نہیں ہوا تو موجب للرجوع بھی نہیں پایا گیا اور جب رجوع کو واجب کرنے والی چیز یعنی کفیل کا مالک ہونا نہیں پایا گیا تو ادا کرنے سے پہلے کفیل کو مدفول عنہ سے قرضہ کا مال لینے کا اختیار بھی نہ ہوگا اس کے برخلاف اگر کسی نے کسی کو کوئی چیز خریدنے کا وکیل کیا تو وکیل اختیار کرنے سے پہلے ثمن ادا کرنے سے پہلے اپنے موکل سے ثمن کی رقم لے لے۔ کیونکہ وکیل اور موکل کے درمیان صمد مبادلہ اور بیع ہوتی ہے پس وکیل، بیع کے مرتبہ میں اور موکل مشتری کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور بیع کو بیع سپرد کرنے سے پہلے چونکہ ثمن کے مطالبہ کا حق ہوتا ہے۔ اس سے وکیل کو بھی اپنے موکل سے ثمن کے مطالبہ کا حق ہوگا۔ خواہ وکیل نے اپنے بیع کو ثمن ادا کیا ہو یا ثمن ادا نہ کیا ہو۔

### مال کے سلسلے میں کفیل کو پکڑا گیا تو وہ مدفول عنہ کو پکڑے

قال فان لوزم بالمال كان له ان يلزم المكفول عنه حتى يحلصه و كذا اذا حبس كان له ان يحبسه لأنه لحقه ما لحقه من جهته فيعامله بمثله

ترجمہ پس اگر مال کے مسئلہ میں کفیل کو لازم پکڑا گیا تو کفیل کے لئے جائز ہے کہ وہ مکفول عنہ کو لازم پکڑے۔ یہاں تک کہ مکفول عنہ اس کو چھٹکارا دلانے۔ اور اسی طرح اگر کفیل قید کیا گیا تو اس کو اختیار ہے کہ وہ مکفول عنہ کو قید کرادے۔ کیونکہ کفیل کو جو کچھ پریشانی لاحق ہوئی وہ مکفول عنہ کی وجہ سے لاحق ہوئی ہے پس مکفول عنہ کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کر سکتا ہے۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول نے اپنا قرضہ وصول کرنے کے لئے کفیل کا دامن گیر ہو گیا یعنی ہر وقت کفیل کے پیچھے پڑا رہتا ہے تو کفیل کو اختیار ہے کہ وہ مکفول عنہ کا دامن گیر ہو یعنی کفیل مکفول عنہ کا پیچھا کرے یہاں تک کہ مکفول عنہ کفیل کا دامن چھڑا دے یعنی مکفول عنہ ہی نے کفیل کو اس مصیبت میں مبتلا کیا ہے لہذا اس مصیبت سے نجات دلانا بھی مکفول عنہ ہی پر واجب ہوگا اور اگر مکفول نے اپنے قرضہ کی وجہ سے کفیل کو قید کرادیا تو کفیل کو بھی اختیار ہے کہ وہ مکفول عنہ کو قید کرادے۔ بشرطیکہ کفارہ بامرہ ہو۔ یہی ایک قول امام شافعی کا ہے اور اسی کے قائل امام مالک اور امام احمد ہیں امام شافعی کا قول اظہر یہ ہے کہ کفیل کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ مکفول عنہ کو قید کرادے۔

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ قرضہ ادا کرنے سے پہلے کفیل کا مکفول عنہ پر کوئی حق واجب نہیں ہے تو کفیل کے لئے مکفول عنہ کو قید کرانے کا حق بھی نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ کفیل کو جو کچھ پریشانی لاحق ہوئی ہے وہ مکفول عنہ کی وجہ سے لاحق ہوئی۔ اس لئے مکفول عنہ پر واجب ہے کہ وہ کفیل کو چھٹکارا دلانے یعنی مکفول نے کا قرضہ ادا کر دے۔ اور اگر مکفول عنہ کفیل کو چھٹکارا نہ دلا سکا تو کفیل کو مکفول عنہ کے ساتھ وہی معاملہ کرنے کا اختیار ہوگا جو معاملہ مکفول نے کفیل کے ساتھ کرے گا۔

### مکفول نے مکفول عنہ کو بری کر دے یا وصول کر لے تو کفیل بری ہو جائیگا

وإذا أَسْرَأَ الطَّالِبُ الْمَكْفُولَ عَنْهُ أَوْ اسْتَوْفَى مِنْهُ بَرَاءَ الْكَفِيلِ لِأَن بَرَاءَةَ الْأَصِيلِ تَوْجِبُ بَرَاءَةَ الْكَفِيلِ لِأَنَّ الدِّينَ عَلَيْهِ فِي الصَّحِيحِ وَإِنْ أَسْرَأَ الْكَفِيلَ لَمْ يَرَأِ الْأَصِيلَ عَنْهُ لِأَنَّهُ تَعَوَّلَ وَلَا نَ عَلَيْهِ الْمَطَالِبَةُ وَبَقَاءُ الدِّينِ عَلَى الْأَصِيلِ بَدُونَهُ جَائِزٌ

ترجمہ اور جب مکفول نے مکفول عنہ کو بری کر دیا یا مکفول نے اس سے اپنا حق وصول کر لیا تو کفیل بری ہو گیا کیونکہ اصیل کا بری ہونا کفیل کے بری ہونے کو واجب کرتا ہے اس لئے کہ صحیح قول کے مطابق قرضہ تو اصیل پر ہے اور اگر مکفول نے کفیل کو بری کیا تو اس سے اصیل بری نہ ہوگا کیونکہ کفیل تابع ہے اور اس لئے کہ کفیل پر صرف مطالبہ ہے اور بغیر کفیل کے مطالبہ کے اصیل پر قرضہ ہونا جائز ہے۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول نے مکفول عنہ کو بری کر دیا یا مکفول عنہ سے اپنا دین وصول کر لیا تو کفیل بھی بری ہو جائے گا کیونکہ مکفول عنہ کو بری کرنا، اصیل کو بری کرنا ہے اس لئے کہ اصل دین اسی پر ہوتا ہے اور اصیل کو بری کرنا مستلزم ہے کفیل کے بری کرنے کو۔ اس لئے اصیل یعنی مکفول عنہ کے بری ہونے سے کفیل بھی بری ہو جائے گا۔ اور ابرا، اصیل، ابرا، کفیل کو اس لئے مستلزم ہے کہ صحیح قول کے مطابق دین، اصیل یعنی مکفول عنہ پر واجب ہوتا ہے کفیل پر واجب نہیں ہوتا، کفیل پر تو فقط مطالبہ واجب ہوتا ہے، پس جب مکفول نے مکفول عنہ کی وجہ سے مکفول عنہ سے دین ساقط ہو گیا تو مکفول عنہ پر دین کا مطالبہ بھی باقی نہ رہے گا اور جب مکفول عنہ پر دین کا مطالبہ باقی نہ رہا تو کفارہ کے معنی ضم الذمۃ الی الذمۃ فی المطالبہ نہ پائے جانے کی وجہ سے کفیل پر بھی مطالبہ باقی نہ رہے گا اس جگہ ایک

امتہ ایش ہے۔ یہ کہ اگر ابتدائے کفالت میں برائے قبیل و شرط اور دیدیا گیا تو یہاں برات اسمیل موجود ہے۔ لیکن یہ برات اسمیل مستلزم نہیں ہے۔ بلکہ اس سے معلوم ہوا کہ برائے قبیل و شرط اسمیل مستلزم نہیں ہوتا۔ اس کا جواب پچھلے مذکور چکا کہ اگر ابتدائے کفالت میں برات اسمیل کی شرط لگادی گئی تو یہ کفالت نہ ہوگا۔ بلکہ حوالہ نہ ہاے گا۔ کیونکہ کفالت بشرط برات اسمیل کفالت نہ ہوتا ہے۔

اور اگر مفعول لہ نے اسمیل و بری یا تو اسمیل یعنی مفعول عند قرضہ سے بری نہ ہوگا۔ کیونکہ کفیل مفعول مذکور کا تابع ہے اور مفعول مذکور کا تابع نہیں ہے۔ پس اگر اسمیل و بری نہ ہو تو اسمیل کا اپنے تابع کا تابع نہ ہوگا۔ بلکہ یہ کہ یہ قیاس مضمون ہے اس سے کہا گیا کہ کفیل کو بری کرنے سے اسمیل بری نہ ہوگا۔ اور یہی دلیل یہ ہے۔ اسمیل پر صفت مطابہ واجب ہوتا ہے۔ اصل قرضہ و ادب نہیں ہوتا۔ اور اسمیل پر قرضہ کا باقی رہنا اس وقت بھی جائز ہے جبکہ اسمیل ہی نہ ہو۔ جیسے کفالت سے پہلے اسمیل پر قرضہ موجود تھا۔ یہ اسمیل مرید یا تو اسمیل سے قرضہ ساقط نہیں ہوتا۔ پس یہی طرح اسمیل پر اس وقت بھی قرضہ باقی رہے گا جبکہ اسمیل و مطابہ سے بری کر دیا گیا ہو۔ پس ثابت ہو گیا کہ اسمیل کے بری ہونے سے اسمیل یعنی مکفول عند دین سے بری نہ ہوگا۔

**مکفول لہ نے مکفول عند سے قرض مؤخر کر دیا تو کفیل سے بھی مؤخر ہو جائے گا**

و کذا اذا احمر الطالب عن الاصل فمؤخر ما حبر عن الكفيل ولو حو عن الكفيل لم يكن قاحباً عن الدي عليه الاصل لأن التاخير ابراء موقوف فيعتبر بالبراء الموبد بحلاف ما اذا كفّل بالمال الحال مؤجلاً إلى شهر فإنه يساحل عن الاصل لأنه لاحق له الا الذين حال و حود الكفالة فصار الأصل لاحقاً فيه أما ههنا فحلافه

ترجمہ۔ اور اسی طرح اگر مکفول لہ نے مکفول عند سے قرضہ کو مؤخر کر دیا تو یہ اسمیل سے مؤخر ہوگا۔ اور اگر اسمیل سے مؤخر کیا تو یہ اس سے مؤخر رہا نہیں ہوگا۔ جس پر اصل دین ہے۔ اس لئے کہ مؤخر کرنا ایک وقت معین تک بری کرنا ہوتا ہے تو انکی صورت پر بری کرنے پر قیاس یا جائز نہ ہوگا۔ برخلاف اس سے جب فی اس و ادب ادا ہواں کا ایک ماویٰ میعاد کسرا کر اسمیل ہوا۔ تو یہ اسمیل سے ہی مؤجل ہوگا۔ یہ نہ کفالت موجود ہونے کی حالت میں مکفول لہ کا سوائے قرضہ کے کوئی حق نہیں ہے تو میعاد اسی قرضہ میں داخل ہوئی رہا یہاں تو اس سے خلاف ہے۔

**تشریح**۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مفعول لہ نے اسمیل یعنی مفعول عند سے مطابہ دین و ایک وقت معین تک کے لئے مؤخر کیا تو یہ اسمیل سے بھی مؤخر ہو جائے گا۔ چنانچہ میعاد مقررہ تک اسمیل سے بھی مطابہ کا حق نہ ہوگا۔ اور مفعول لہ نے اسمیل سے مطابہ دین و ایک وقت معین تک کے لئے مؤخر کر دیا تو یہ مفعول عند سے مطلقاً بری نہ ہوگا۔

دلیل۔ یہ ہے کہ مؤخر کرنا چونکہ ایک مدت تک کے لئے مطابہ دین کا حق ہے اس لئے یہ ایک وقت معین تک کے لئے بری کرنا ہوتا ہے۔ اصل یہ کہ جب مدت تک کے لئے مطابہ دین مؤخر کرنا چونکہ ابراء وقت ہے۔ اس لئے اس کو بری و موبد (دائمی طور سے بری کرنے) پر قیاس یا جائز نہ ہوگا۔ اور ابراء مبدی صورت میں چونکہ مفعول عند و بری کرنے سے اسمیل بری ہو جاتا ہے اور کفیل کو بری کرنے سے مکفول عند بری نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ مدت ابراء مدت میں کسی مفعول عند و بری کرنے سے اسمیل بری ہو جائے گا۔ مگر اسمیل و بری کرنے سے مکفول عند بری نہ ہوگا۔

سوال اس جہد ایک سواں ہے وہ یہ کہ کفیل کے حق میں ابراء مؤبد اور ابراء مؤقت کے درمیان بہت بڑا فرق ہے باریں طور کہ اگر کفیل ابراء مؤبد کو رد کرنے سے رد نہیں ہوگا بلکہ ابراء ثابت ہو جاتا ہے اور کفیل سے مطالبہ ساقط ہو جاتا ہے اور ابراء مؤقت کفیل کے رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے اور اس پر ادا یا ضمنہ کا مطالبہ واجب رہتا ہے۔ پس اس قدر فرق کے ہوتے ہوئے ابراء مؤقت کو ابراء مؤبد پر قیاس کرنا کیسے درست ہوگا؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کے لئے مقیاس اور مقیاس علیہ کے درمیان من کل وجہ اتحاد اور مساوات شرط نہیں ہے بلکہ کسی ایک اعتبار سے اتحاد اور مساوات کا پایا جانا بھی قیاس کے لئے کافی ہے اور اتنا اتحاد یہاں موجود ہے اس طور پر کہ ابراء مؤبد میں بھی مطالبہ ساقط ہو جاتا ہے اور ابراء مؤقت میں بھی مطالبہ ساقط ہو جاتا ہے گویا مطالبہ کا ساقط ہو جانا مقیاس اور مقیاس علیہ دونوں میں پایا گیا اور چہ ابراء مؤبد میں دائمی طور پر مطالبہ ساقط ہو جاتا ہے وراہرہ مؤقت میں ایک وقت معینہ تک کے لئے ساقط ہو جاتا ہے۔

پس جب اس اعتبار سے اتحاد موجود ہے تو ابراء مؤقت کو ابراء مؤبد پر قیاس کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ ابراء مؤبد کفیل کے رد کرنے سے کیوں رد نہیں ہوتا۔ اور ابراء مؤقت کیوں رد ہو جاتا ہے؟

تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ابراء مؤبد کفیل کے حق میں استقاط محض ہے اس میں تملیک کے معنی بالکل نہیں پائے جاتے اور استقاط رد کو قبول نہیں کرتا اس لئے ابراء مؤبد کفیل کے رد کرنے کے باوجود رد نہیں ہوگا اور ابراء مؤقت فقط تاخیر مطالبہ کا نام ہے از قبیلہ استقاعات نہیں ہے اور جو چیز استقاعات کے قبیلہ سے نہ ہو وہ رد کرنے سے رد ہو جاتی ہے اس لئے ابراء مؤقت رد کرنے سے رد ہو جائیگا۔

بخلاف ما اذا كفّل بالمال الحال الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال مقدر یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر کفیل سے مطالبہ کو مؤخر کر دیا گیا تو اصل سے مؤخر نہیں ہوتا۔ حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ اگر کوئی شخص ایسے مال کا کفیل ہو جس کی ادائیگی فی الحال واجب ہے لیکن اس نے ایک ماہ کی مہلت پر کفالت قبول کی۔ مثلاً حامد پر خالد نے ایک سو دینار فی الحال واجب الیہ ہیں مگر وہ صف نے اس کی کفالت ایک ماہ کی مہلت پر قبول کی تو اس صورت میں جس طرح کفیل سے مطالبہ مؤخر ہوتا ہے اسی طرح اصل یعنی مکفول عنہ سے بھی مؤخر ہو جاتا ہے چنانچہ مکفول عنہ کو مکفول عنہ سے بھی بالفاعل مطالبہ کا اختیار نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ اگر کفیل سے مطالبہ مؤخر کر دیا گیا تو مکفول عنہ سے بھی مؤخر ہو جائیگا۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں وجود کفالت کے وقت مکفول عنہ کا سوا قرضہ سے کوئی حق نہیں ہے کیونکہ مطالبہ جو کفالت کی وجہ سے حاصل ہوگا وہ ابھی تک ثابت نہیں ہوا تو اصل (میعاد) اصل دین میں داخل ہوئی کیونکہ کفیل نے اصل نفس دین کی طرف منسوب کی ہے تو دین یعنی قرضہ مؤجل ہوا اور دین چونکہ مکفول عنہ کے ذمہ ثابت ہوتا ہے اس لئے جب اصل دین مؤجل ہوا تو یہ اصل مکفول عنہ اور کفیل دونوں کے حق میں ثابت ہوگی اور رہا متن کا مسئلہ تو اس میں کفالت پہلے ہے پھر اس کے بعد مکفول عنہ نے کفیل سے اس مطالبہ کو مؤخر کیا ہے جو مطالبہ اس کو کفالت کی وجہ سے حاصل ہوا تھا اور اس سے اصل دین کا مؤخر ہونا لازم نہیں آتا۔ اور جب اصل دین کا مؤخر ہونا لازم نہیں آیا تو مکفول عنہ کو مکفول عنہ سے بدستور فی الحال مطالبہ کر سکتا ہے۔ اور کفیل سے چونکہ مطالبہ کو مؤخر کر دیا گیا اس لئے اس سے فی الحال مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔





ہو جاتا ہے تو پانچ سو درہم سے مکفول عنہ اور کفیل دونوں بری ہو جائیں گے۔ اور رہے باقی پانچ سو درہم تو کفیل جب ان کو ادا کر دے گا تو ان پانچ سو سے بھی دونوں بری ہو جائیں گے البتہ اگر کفالہ مکفول عنہ کے حکم سے تھا تو کفیل کو پانچ سو درہم مکفول عنہ سے واپس لینے کا اختیار ہوگا۔ اور اگر کفالہ بغیر امرہ تھا تو پھر رجوع کا اختیار نہ ہوگا۔

اور اگر کفیل نے مکفول لہ سے قرضہ کے علاوہ دوسری جنس پر صلح کی ہو مثلاً کفیل نے ایک ہزار درہم کے سلسلہ میں کپڑے سے ایک تھان پر صلح کر کے کپڑے کا ایک تھان دیدیا تو کفیل ایک ہزار درہم کا مالک ہو گیا۔ اور جب ایک ہزار درہم کا مالک ہو گیا تو وہ ایک ہزار درہم مکفول عنہ سے لے گا بشرطیکہ کفالہ بامرہ ہو۔ اور انہی شے، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک قرضے اور تھان کی قیمت میں سے جو کم ہوگا کفیل اس کو لے گا۔ مثلاً تھان کی قیمت آٹھ سو روپے ہیں اور قرضہ ایک ہزار روپیہ ہے تو کفیل مکفول عنہ سے آٹھ سو روپے لے گا۔ اور اگر قرضہ ایک ہزار روپیہ ہو اور تھان کی قیمت بارہ سو روپیہ ہو تو کفیل کو ایک ہزار روپیہ رجوع کرنے کا اختیار ہوگا۔

اور اگر کفیل نے مکفول لہ سے اس حق کے بارے میں صلح کی جو حق کفالہ کی وجہ سے مکفول لہ کا کفیل پر واجب ہوا تھا مثلاً کفیل نے مکفول لہ کو ایک سو درہم دے کر درخواست کی کہ مجھے کفالت سے بری کر دے یا مفت درخواست کی تو اس سے مکفول عنہ بری نہ ہوگا بلکہ مکفول عنہ کے ذمہ قرضہ اور مطالبہ بدستور باقی رہیں گے کیونکہ کفیل کو مطالبہ سے بری کرنا فتح کفالہ ہے نہ کہ اصل دین کو ساقط کرنا پس جب یہ فتح کفالہ ہے اور اصل دین کو ساقط کرنا نہیں ہے تو کفالہ کی وجہ سے کفیل پر جو مطالبہ واجب ہوا تھا وہ ساقط ہو جائے گا مگر مکفول عنہ سے اصل دین اور اس کا مطالبہ ساقط نہ ہوگا ہاں! اتنی بات ضرور ہے کہ اگر کفیل نے ایک سو درہم پر صلح کی ہے تو وہ ایک سو درہم مکفول عنہ سے واپس لے گا بشرطیکہ کفالہ بامرہ ہو اور مکفول لہ مکفول عنہ سے نو سو درہم کا مطالبہ کرے گا۔ اور اگر کفیل نے مفت صلح کی ہے تو اس صورت میں کفیل مکفول عنہ سے کچھ رجوع نہ کرے گا اور مکفول لہ کو مکفول عنہ سے پورے ایک ہزار درہم لینے کا اختیار ہوگا۔

مکفول لہ نے اس کفیل سے جو مکفول عنہ کے حکم سے مکفول لہ کیلئے کفیل ہوا تھا اس سے کہا کہ تو نے میری جانب سے برأت کر لی تو کفیل کو مکفول لہ سے مال لینے کا اختیار ہے جس کا وہ ضامن ہوا تھا

قال ومن قال لكفيل ضمن له مالا قد برئت الي من المال رجع الكفيل على المكفول عنه معناه بما ضمن له بامرہ لأن البراءة التي ابتداءها من المطلوب وانتهأها إلى الطالب لا يكون إلا بالأيفاء فيكون هذا اقراراً بالأداء فيرجع

ترجمہ اور جس مکفول لہ نے کفیل سے جو مکفول لہ کے واسطے مال کا ضامن ہوا تھا یہ کہا کہ تو نے مال سے میری جانب برأت کر لی تو کفیل مکفول عنہ سے مال واپس لے گا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جس مال کا اس کے حکم سے مکفول لہ کے واسطے ضامن ہوا تھا اس لئے کہ وہ برأت جس کی ابتداء مکفول عنہ سے ہو اور اس کی انتہا مکفول لہ تک ہو تو وہ بغیر ادا کئے نہیں ہوگا۔ پس یہ ادا کرنے کا اقرار ہے تو کفیل اس کو مکفول عنہ سے واپس لے گا۔

تشریح اس جگہ فاضل مصنف نے مسلسل ایسے تین مسائل ذکر فرمائے ہیں جن کا تعلق ابراء (بری کرنے) کے ساتھ ہے پہلا مسئلہ یہ

تہ مکفول نہ لے، اس کفیل سے جو مفسول عندہ حکم سے مفسول نہ لے، واسطے کفیل ہوا تھا جس کا وہ ضامن ہوا تھا۔  
 کرنی تو اس صورت میں کفیل اپنے مفسول عندہ سے وہی مال و پس لینے کا اختیار ہوگا جس کا وہ ضامن ہوا تھا۔

دلیل یہ ہے کہ مکفول نہ کے قول قد برئت الی من المال میں برأت کی بتد کفیل نہ ہوئی ہے اس سے کہ برأت میں کفیل ہی  
 معنی طبع ہے اور برأت کی ابتدا مفسول نہ پر ہوئی ہے کیونکہ لفظ الی انتہائے غایت کے لئے ہے اور اس ترکیب میں متکلم جو مکفول نہ ہے  
 وہی منتہی ہے، پس ثابت ہوا کہ اس ترکیب میں کفیل مبتداء (جس سے ابتداء کی گئی ہے) اور مکفول نہ منتہی (جس پر انتہا ہوئی) ہے اور  
 ایسی برأت جس کی ابتدا کفیل سے ہو اور اس کی انتہاء مکفول نہ پر ہو صرف مال ادا کرنے سے ہوتی ہے پس یہ ایسا ہوگا جیسے مفسول نہ نے  
 یہ کہا ہو کہ دفع الی المال یا قبضہ مک جنی تو نے مجھ وہاں یا میں تجھ سے مال پر قبضہ کر چکا ہوں تو وہ مفسول نہ نے اس  
 بات کا اقرار کیا کہ کفیل وہاں ادا کر چکا ہے جس کا وہ ضامن ہوا تھا اور جب مفسول نہ مال ادا کرنے کا اقرار کر چکا تو اب اس کو کفیل و  
 مفسول عندہ دونوں سے مطابہ کا حق نہ ہوگا ورنہ پوئہ مکفول عندہ حکم سے ہے اس سے کفیل کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ مکفول عندہ سے مال  
 واپس لے لے جس کا وہ ضامن ہوا تھا۔

مکفول نہ نے کہا کہ میں نے تجھے بری کیا تو کفیل مکفول عندہ سے واپس نہیں لے سکتا

وان قال ابرأتک لم برح الکفیل علی المکفول عنہ لأئذ سراقۃ لا ستھی الی غیر ذلک بالاسقاط علیہ  
 یکن اقرار بالایفاء

ترجمہ اور اگر مکفول نہ لے کہ میں نے تجھے بری کیا تو کفیل مفسول عندہ سے واپس نہیں لے سکتا۔ کیونکہ یہ ایسی برأت ہے جو مفسول  
 نہ کے علاوہ کی طرف منتہی نہیں ہوتی ہے اور یہ ساقط کرنے سے حاصل ہو جائے گی پس یہ کفیل کے ادا کرنے کا اقرار نہ ہوگا۔

تشریح مسائل ثانیہ میں سے دور اسد یہ ہے کہ مفسول نہ نے کفیل سے کہا ابرأتک میں نے تجھے بری کر دیا تو اس صورت میں  
 کفیل اپنے مکفول عندہ سے واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا۔ البتہ مفسول نہ مکفول عندہ سے اپنے مال کا مطالبہ کرے گا۔ میں یہ بتا رہا ہوں کہ یہ  
 ایسی برأت ہے جو فقط مکفول نہ کی طرف منتہی ہوتی ہے یعنی مکفول نہ کی طرف پہنچتی ہے اس لئے کہ وہ صرف نہیں پہنچتی بلکہ اس کی  
 ابتداء مفسول نہ سے ہوئی نہ کفیل سے بلکہ کفیل پر اس کی انتہا ہوئی ہے اس لئے کہ مفسول نہ نے کہا میں نے تجھے بری کر دیا یعنی برأت  
 کا آغاز مجھ سے ہوا اور انتہا تجھ پر ہوئی اور جس برأت کی ابتداء مفسول نہ سے ہو اور اس کی انتہا کفیل پر ہو تو وہ برأت ساقط کرنے سے  
 حاصل ہوتی ہے وہ مفسول نہ نے یہ کہا کہ میں نے تجھ سے اپنا مطالبہ ساقط کر دیا تو مکفول نہ نے کفیل سے مطالبہ کیا کہ میں نے  
 سے یہ مال زمین نہیں آتا کہ مفسول نہ نے کفیل کے مال مفسول نہ پر ادا کرنے کا اقرار کیا ہے اور جب کفیل نے ادا کرنے کا اقرار نہیں کیا تو  
 کفیل و مفسول عندہ سے واپس لینے کا اختیار بھی نہ ہوگا کیونکہ کفیل و مفسول عندہ سے رجوع کرنے کا اختیار کسی صورت میں ہوتا ہے نہ  
 کفیل و مفسول عندہ کی طرف سے مال مفسول نہ پر ادا کرنے کا اور نہ کفیل و مفسول عندہ کا بری ہونے سے مفسول نہ کے مال مفسول نہ سے واپس  
 لینے اس صورت میں مکفول نہ جو مفسول عندہ سے اپنے مال کے مطابہ کا حق نہ ہوگا۔

ملفوظ لہ نے بری کر دیا اس میں ادائیگی کے بعد اور بغیر ادائیگی کے بری کرنا دونوں میں سے ادنیٰ احتمال مراد ہوگا

ولو قال سرت قال محمد هو من التامی لانه یحتمل الرأۃ بالاداء الیہ و الا برأۃ فثبت الادنی اد لا یرجع الکفل بالشک وقال ابو یوسف هو من الاول لانه اقر برأۃ ابتدائها من المطلوب و الیہ الایفاء دون الاسراء و قیل فی جمیع ما ذکرنا اذا کان الطالب حاصراً یرجع فی البیان الیہ لانه هو المحمل

ترجمہ اور اگر مشغول لہ نے کہا کہ تو بری ہو گیا ام محمد نے فرمایا کہ یہ اس پر مستند ہے اس لئے کہ اس کا بھی احتمال ہے کہ یہ براءت مکفول لہ کو ادا کرنے سے ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ مکفول لہ کے بری کرنے سے ہو۔ پس ضروری براءت ثابت ہو جائیگی کیونکہ تمہ کے ساتھ غیل واپس نہیں لے سکتا ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ یہ مسند اول کے مانند ہے کیونکہ اس نے ایک براءت کا اقرار کیا ہے جس کی ابتداء غیل سے ہے اور غیل کی جانب میں صرف ادائے نہ کہ بری کرنا اور بھائی کہ مذکورہ تمام صورتوں میں اگر مشغول لہ سے رجوع ہو تو اس کے بیان کی جانب رجوع کیا جائے گا کیونکہ مجمل کرنے والا وہی ہے۔

تشریح مسئلہ شہد میں سے تیسرے مسئلہ یہ ہے کہ مکفول لہ نے غیل سے کہا کہ تو بری ہو یا اور نہ انی نہیں کہا تو اس میں امتناع ہے نہ نچہ ام محمد نے فرمایا کہ اس کا حکم مسند ثانی یعنی اسرا تک کے مانند ہے یعنی جس طرح اسرا تک کتبہ کی صورت میں غیل بری ہو جاتا ہے اور اس کو مشغول عند سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اصرار سورت کتبہ کی صورت میں غیل بری ہو جائے گا اور اس و من عند سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔

امیل یہ ہے کہ لفظ براءت میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ مکفول لہ نے غیل سے کہا کہ تو بری ہو یا کیونکہ تو اس ادا کر چکا ہے۔ دوسرا احتمال یہ کہ تو بری ہو گیا یہ نکلہ میں تجھ کو بری کر چکا ہوں حاصل یہ کہ ایک احتمال براءت کا ہے اور ایک احتمال براءت با بری کا ہے پس ان دونوں میں سے براءت با بری چونکہ ادنیٰ ہے اس لئے براءت با بری ثابت ہو جائے گی کیونکہ جب ادنیٰ اور اعلیٰ و رزاند کا احتمال ہو تو ادنیٰ و کم ثابت ہوتا ہے علی و رزاند ثابت نہیں ہوتا جیسے کہ نمازی و رزاند نماز بعدت میں شبہ ہو جائے مثلاً یہ شبہ ہوا کہ دو رکتیں ہوئیں یہ تین رکت ہوئیں تو حکم یہ ہے کہ وہ دو رکت شمار ہوں گی اسی طرح یہاں مدرجہ کی براءت حاصل ہوئی یعنی یہ جانے گا کہ غیل، مکفول لہ سے بری کرتے سے بری ہوا ہے اور غیل جب مکفول لہ سے بری کرنے سے بری ہوا ہے اس کو مکفول عند سے رجوع کا اختیار نہیں ہوتا۔ ہذا نظر سورت کتبہ کی صورت میں جس غیل کو من عند سے رجوع کا اختیار نہ ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اس بات کا یقین ہے کہ مذکورہ سے غیل بری ہو گیا ہے خواہ مشغول لہ سے بری کرنے سے بری ہو یا خواہ مکفول لہ سے بری ہو یا مکفول عند سے بری ہو یا مکفول عند سے رجوع کرنے میں شک ہو۔ یہاں براءت با بری سے شبہ نہیں ہوگا۔ رجوع کا اختیار نہ ہے اور اگر براءت با بری سے رجوع کا اختیار نہیں ہے پس جب غیل کے رجوع کرنے میں شبہ ہو یا شک ہو جب سے رجوع کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اس کا حکم مسئلہ اولیٰ یعنی برئت الی کے مانند ہے یعنی جس طرح برئت الی کہنے کی صورت میں کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کرنے کا اختیار ہوتا ہے اسی طرح صرف لفظ برأت کہنے کی صورت میں بھی کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کرنے کا اختیار حاصل ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مکفول لہ نے برئت کہہ کر ایسی برأت کا اقرار کیا ہے جس کی ابتداء کفیل سے ہے کیونکہ اس نے حرف خطاب یعنی تاذ کر کیا ہے پس برأت ایسے فعل سے ہوگی جو خاص طور پر کفیل کی طرف منسوب ہے اور کفیل کی طرف سے ادا کرنا ہوتا ہے نہ کہ بری کرنا یعنی ادا کرنا تو کفیل کے فعل سے ہوتا ہے لیکن بری کرنا اس کے فعل سے موجود نہیں ہوتا۔ پس جب یہ برأت کفیل کی طرف سے ہے اور کفیل کی طرف سے جو برأت حاصل ہوتی ہے وہ چونکہ ادا کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے یہ برأت بھی کفیل کے ادا کرنے سے حاصل ہوگی اور جو برأت کفیل کے ادا کرنے سے حاصل ہوتی ہو۔ اس میں چونکہ کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کا اختیار ہوتا ہے اس لئے لفظ برئت کہنے کی صورت میں بھی کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کا پورا پورا اختیار ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ بعض مشائخ نے کہا کہ مسائل ثلاثہ میں مذکورہ احکام اس وقت ہیں جبکہ مکفول لہ مذکورہ الفاظ بول کر غائب ہو گیا ہو لیکن اگر مکفول لہ موجود ہو تو تینوں مسئلوں میں اس کے بیان کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی اس سے دریافت کیا جائے گا کہ اس نے مال مکفول بہ پر قبضہ کیا ہے یا قبضہ نہیں کیا ہے کیونکہ کلام کے اندر مکفول لہ ہی نے اجمال پیدا کیا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ کلام مجمل کی تفسیر اور بیان خود مجمل (اجمال کرنے والے) سے دریافت کی جاتی ہے پس مذکورہ مسائل میں بھی چونکہ ایک گو نہ اجمال ہے اس لئے ان تینوں مسائل میں بھی مجمل یعنی مکفول لہ کی طرف رجوع کیا جائے گا بشرطیکہ مکفول لہ موجود ہو۔

### کفالت سے بری کرنے کو شرط کے ساتھ معلق کرنے کا حکم

قال ولا يجوز تعليق البراءة من الكفالة بالشرط لما فيه من معنى التملیک كما فی سائر البراءات و یروی انه یصح لأن علیه المطالبة دون الدين فی الصحيح فكان اسقاطاً محضاً كالطلاق ولهدا لا یرتد الابرء عن الکفیل بالرد بخلاف ابراء الاصل

ترجمہ اور کفالت سے بری کرنے کو شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں مالک کرنے کے معنی ہیں جیسے دوسری براءتوں میں ہوتے ہیں اور روایت ہے کہ یہ صحیح ہے کیونکہ صحیح قول کے مطابق کفیل پر مطالبہ لازم ہے نہ کہ قرضہ تو یہ محض ساقط ہوگا جیسے طلاق ہے اور اسی وجہ سے کفیل کو بری کرنا اس کے رد کرنے سے رد نہ ہوگا برخلاف اصل اہل کو بری کرنے کے۔

تشریح صاحب قدوریؒ فرماتے ہیں کہ کفالت سے بری ہونے کو کسی شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے۔ مثلاً مکفول لہ نے کہا اذا جاء غدا فانت بری من الکفالة اگر کل کا دن آ گیا تو تو کفالت سے بری ہے یہ جائز نہیں ہے۔

دلیل یہ ہے کہ کفالت سے بری ہونا اسقاط محض نہیں ہے بلکہ اس میں تمسک یعنی مالک کرنے کے معنی ہیں اس طور پر کہ کفالت کی وجہ سے مکفول لہ کفیل سے مطالبہ کرنے کا مالک تھا لیکن جب کفیل کو بری کر دیا گیا تو گویا کفیل کو مطالبہ کا مالک کر دیا اور تمسکات یعنی مالک کرنے کو شرط پر معلق کرنا، ناجائز ہے لہذا کفالت سے بری ہونے کو بھی شرط پر معلق کرنا ناجائز ہوگا۔ جیسا کہ دوسری براءتوں کو شرط پر معلق کرنا ناجائز ہے۔ علامہ ابن ابیہمؒ نے کہا کہ یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ اگر کفیل بالمال نے مکفول لہ سے یہ کہا کہ اگر میں کل آئں

مال ادا کر دوں تو میں کفارہ سے بری ہوں پس اس نے شرط کے مطابق مال ادا کر دیا تو کفیل، مال اور مطالبہ سے بری ہو جاتا ہے پس معلوم ہوا کہ برأت من الکفالتہ کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شرط عقد کفالہ کے مناسب ہے اور کتاب میں جو حکم مذکور ہے وہ شرط غیر مناسب کے بارے میں ہے یعنی شرط مناسب پر تو برأت من الکفالتہ کو معلق کرنا جائز ہے لیکن شرط غیر مناسب پر معلق کرنا جائز نہیں ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ نوادر کی روایت کے مطابق برأت من الکفالتہ کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ کفیل کا کفالہ سے بری ہونا اسقاط محض ہے جیسے طلاق اسقاط محض ہے۔ کیونکہ صحیح قول کے مطابق کفیل پر مطالبہ لازم ہوتا ہے قضاہ لازم نہیں ہوتا۔ اور کفیل کے بری ہونے سے مطالبہ ساقط ہو جاتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ برأت من الکفالتہ اسقاط محض ہے یہی وجہ ہے کہ کفیل کا کفالہ سے بری ہونا اس کے رد کرنے سے رد نہیں ہوتا لیکن اصل یعنی ملکوں عنہ اگر اپنے بری ہونے کو رد کر دے تو رد ہو جاتا ہے کیونکہ جو چیز اسقاطات کے قبیلہ سے ہو وہ رد کرنے سے رد نہیں ہوتی ہے اور جو چیز تملیکات کے قبیلہ سے ہو وہ رد کرنے سے رد ہو جاتی ہے۔ بہر حال ثابت ہوا کہ کفیل کا بری ہونا اسقاط محض ہے اور اسقاط محض کو شرط پر معلق کرنا صحیح ہے۔ اسلئے برأت من الکفالتہ کو بھی شرط پر معلق کرنا جائز ہوگا۔

### ہر وہ حق جس کا استیفاء کفیل سے ممکن نہیں کفالت بھی صحیح نہیں

و كل حق لا يمكن استيفاءه من الكفيل لا يصح الكفالة به كالحقوق والقصاص معناه بنفس الحد لا بنفس من عليه الحد لأنه يتعذر ايجابه عليه وهذا لأن العقوبة لا يجرى فيها النيابة

ترجمہ اور جس حق کا کفیل سے وصول کرنا ممکن نہ ہو اس کا کفالہ صحیح نہیں ہے جیسے حد و داور قصاص اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس حد کی کفالت صحیح نہیں ہے) نہ کہ اس شخص کی ذات کی جس پر کفالہ ہے کیونکہ کفیل پر حد یا قصاص واجب کرنا معذور ہے اور یہ اس لئے کہ سزا میں نیابت جاری نہیں ہوتی ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے ضابطہ کے طور پر فرمایا کہ ہر وہ حق جس کا کفیل سے حاصل کرنا شرعاً صحیح نہ ہو اس کا کفالہ درست نہیں ہے مثلاً نفس حد اور نفس قصاص کا کفالہ جائز نہیں ہے ہاں جس شخص پر حد یا قصاص واجب ہو اس کو مجلس قاضی میں حاضر کرنے کا کفیل ہونا اگرچہ حضرت امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں ہے لیکن صاحبین اور جمہور علماء کے نزدیک جائز ہے ابدتہ نفس حد اور نفس قصاص کا کفالہ بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ مثلاً حامد نے کہا کہ اگر خالد نے حد زنا کو یا قصاص کو نہ دیا تو میں اس کی طرف سے کفیل ہوں مجھ پر خدا اور قصاص جاری کیا جائے اس عدم جواز کی دلیل یہ ہے کہ کفیل پر حد یا قصاص کو واجب کرنا معذور اور ناممکن ہے کیونکہ کفیل پر حد یا قصاص کا وجوب یا تو اصالتہ ہوگا اور یا نیابتہ ہوگا۔ اول تو خلاف مفروض ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔ اس لئے کہ مسئلہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ ایسے جرم کا ارتکاب جس کی وجہ سے حد یا قصاص واجب ہو کفیل نے نہیں کیا ہے بلکہ دوسرے نے کیا ہے پس جب جرم کا ارتکاب کفیل کے علاوہ دوسرے نے کیا ہے تو کفیل پر اصالتہ حد یا قصاص کیسے واجب ہو سکتا ہے اور کفیل پر نیابتہ بھی حد یا قصاص واجب نہیں ہوتی کیونکہ سزاؤں میں نیابت جاری نہیں ہوتی اور سزاؤں میں نیابت اس لئے جاری نہیں ہوتی کہ سزا کا مقصد مرتکب جرم کو جرم سے روکنا ہوتا ہے اور نائب کو سزا دینے سے چونکہ یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا اس لئے حد اور قصاص یعنی سزاؤں میں نیابت بھی جاری نہ ہوگی۔ پس جب کفیل پر حد اور قصاص کا وجوب



امانت نہ ملتا ہے اور نہ نیا ہے نہ ملتا ہے۔ تو ثابت ہوا کہ نفس قصاص کا نہیں ہوتا ہی درست نہیں ہے۔

## مشتري کی طرف سے ثمن کی کفالت کا حکم

و ادا مکمل عن المشتري بالشمس حار لأنه دیں کسانہ الدیور

ترجمہ اور اگر مشتری کی طرف سے ثمن کا کفیل ہو گیا تو جائز ہے کہ یونکہ ثمن بھی دوسرے دیون کی ٹرس دین صحیح ہے  
تشریح مصنف نے فرمایا کہ ثمن کا کفیل ہونا جائز ہے۔

دلیل یہ ہے کہ ثمن دین صحیح ہے۔ اور کفیل سے اس کا وصول کرنا بھی ممکن ہے۔ لہذا دوسرے دیون اور قصص طین اس کا کفالت بھی جائز ہوگا۔

## بائع سے بیع کی کفالت ممنوع ہے

و ان نکفل عن البائع بالمبيع لم تصح لأنه عن مضمون بعيره و هو الثمن والكفالة بالاعیان المضمومة وإن كانت تصح عندنا خلافاً للشافعی لکن بالاعیان المضمومة بنفسها كالمبيع بیعا فاسداً والمقوض علی سوم الشراء والمعصوب لا بما كان مضموناً بعيره كالمبيع والمرهون ولا بما كان امانة كالوديعة والمستعار والمسناحر ومال المصاربة والشركة ولو كفل بتسليم المبيع قبل القبض أو بتسليم الرهن بعد القبض الى الراهن أو بتسليم المستاجر الى المستاجر جاز لأنه التزم فعلاً واجباً

ترجمہ اور اگر بائع کی طرف سے کوئی شخص بیع کا کفیل ہو گیا تو صحیح نہیں ہے کیونکہ بیع ایک عین ہے جو اپنے مال و عین ثمن کے بدلے مضمون ہوتی ہے اور اعیان مضمونہ کا کفالت، امام شافعی کے برخلاف اگرچہ ہمارے نزدیک صحیح ہے لیکن انھیں اعیان کا کفالت جائز ہے جو اپنی ذات سے مضمون ہیں جیسے بیع فی سدی صورت میں بیع اور وہ عین جو خریدنے کے طور پر قبضہ کی ہو اور شیئ مضمونہ سب اعیان کا کفالت صحیح نہیں ہے جو دوسری چیز کے عوض مضمون ہوں جیسے بیع اور شیئ مضمونہ اور نہ ان اعیان کا کفالت صحیح ہے جو امانت ہوں جیسے مال ودیعت و شیئ مستعار اور شیئ مستجر اور مال مضاربت اور مال شرکت۔ اور اگر قبضہ سے پہلے بیع پر دہانے کا یا قبضہ کے بعد راجع مال دہانے پر دہانے کا یا شیئ مستجر و مستجر کے پر دہانے کا کفیل ہو گیا تو جائز ہے کیونکہ کفیل کے فعل واجب کا التزام یہ ہے۔

تشریح صورت مسند یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بائع کی طرف سے مشتری کے لیے عین بیع کا کفیل ہو گیا مثلاً کفیل کے مشتری سے ہوا کہ اگر بیع بدل ہوئی تو اس کا ضمان میں ہوں تو یہ کفالت جائز نہیں ہے۔ دلیل سے پہلے تمبیہ کے طور پر ایک مثال: ہمیں نشین فرمایا کہ اعیان کی کفالتیں ہیں

۱۔ عین غیر مضمونہ

۲۔ عین مضمونہ

مثلاً مال ودیعت اور مال امانت اور وہ چیز جس کو عاریت یا قرض اور وہ مال و اجرت یا بیع۔ اور مضمونہ مضمونہ مضمونہ  
۱۔ ان چیزوں کے تلف ہونے کی صورت میں ضمان واجب نہیں ہوتا۔ نہ مال ودیعت میں سے پاس یا شیئ مستعار و عاریت پر

لینے والے کے پاس یا شے مستاجر جرت پر لینے والے کے پاس یا مال مضاربت مضارب کے پاس یا شے مشترکہ احد الشریکین کے پاس بغیر تعدی کے ہلاک ہوگئی تو قابض پر اس کا ضمان واجب نہ ہوگا پھر اعیان مضمونہ کی دو قسمیں ہیں

(۱) مضمون بنفسہ، مثلاً بیع فاسد کی صورت میں مشتری کے قبضہ میں بیع اور وہ چیز جس پر خریدنے کے لیے قبضہ کیا گیا ہے یعنی جس شخص کا ارادہ خریدنے کا ہے اس نے بائع سے اجازت کے کرایہ چیز پر قبضہ کیا ہے جس کے دام دونوں نے بیان کر دیئے ہیں اور مشتری نے کہا کہ اگر گھر والوں کو پسند آگئی تو میں مجھ سے خرید لوں گا پس یہ چیز مقبوض علی سوم الشراء کہلائے گی اور غاصب کے قبضہ میں شے مقصوب مشتری کے قبضہ میں بیع اور مقبوض علی سوم الشراء اور غاصب کے قبضہ میں شے مقصوب مضمون بنفسہ ہیں۔ چنانچہ مذکورہ صورتوں میں شے کے موجود ہونے کی صورت میں عین شے کا واپس کرنا واجب ہوتا ہے اور ہلاک ہونے کی صورت میں اس کی قیمت جو اس کے قائم مقام ہے واجب ہوتی ہے۔

(۲) مضمون بغیرہ مثلاً بیع صحیح کی صورت میں بیع بائع کے قبضہ میں کہ وہ دشمن کے عوض مضمون ہوتی ہے۔ یعنی بائع بیع کا ضامن دشمن کے عوض ہوتا ہے اور جیسے شے مرہون مرتہن کے قبضہ میں کہ وہ قرضہ کے عوض مضمون ہوتی ہے، چنانچہ ارثی مرہون مرتہن کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو اس کے بدلے میں راہن کے ذمہ سے اس کی قیمت کے بقدر قرضہ ساقط ہو جائے گا حاصل یہ کہ بیع صحیح میں بیع اور شے مرہونہ اپنی ذات کے علاوہ دوسری چیز یعنی دشمن اور قرضہ کے عوض مضمون ہوتی ہیں اب یہ اعیان مضمونہ ہوں یا غیر مضمونہ ہوں اور مضمون بنفسہ ہوں یا مضمون بغیرہ ہوں ان تمام کے کفالہ کی دو صورتیں ہیں یا تو ان کی ذات کا کفیل ہوگا اور یا محض ان کو سپرد کرنے کا کفیل ہوگا۔ اگر اول ہے یعنی اعیان کی ذات کا کفیل ہوا ہے تو اعیان غیر مضمونہ یعنی مال ودیعت اور شے مستعروہ وغیرہ اور اعیان مضمونہ بغیرہ یعنی بیع اور شے مرہونہ کا کفالہ شوائع اور احناف دونوں کے نزدیک درست نہیں ہے اور اعیان مضمونہ بنفسہ یعنی بیع فاسد میں بیع جس پر مشتری کا قبضہ ہے اور مقبوض علی سوم الشراء اور شے مقصوب کا کفالہ ہمارے نزدیک جائز ہے۔ اگرچہ امام شافعی کے نزدیک اعیان مضمونہ بنفسہ کا کفالہ بھی جائز نہیں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک مطلقاً اعیان کا کفالہ اس لئے ناجائز ہے کہ ان کے نزدیک کفالہ کا موجب اصل دین کو اپنے اوپر لازم رہنا ہے و یا کفالہ کا محل دیون ہیں نہ کہ اعیان ہیں جب کفالہ کا محل دیون ہیں نہ کہ اعیان تو اعیان کا کفالہ کس طرح درست ہوگا نیز صحت کفالہ کی شرط یہ ہے کہ کفیل اپنے پاس سے مکفول بادا کرنے پر قادر ہو اور یہ شرط دیون کے اندر تو متصور ہوسکتی ہے لیکن اعیان کے اندر متصور نہیں ہوسکتی۔ اس لئے بھی اعیان کا کفالہ جائز نہیں ہے۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ کفالہ ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے ساتھ مطالبہ میں ملانے کا نام ہے اور مطالبہ تقاضا کرتا ہے کہ مطلوب یعنی وہ چیز جس کا مطالبہ کیا جائے گا اصل یعنی مکفول عنہ پر مضمون ہو حالانکہ امانتیں یعنی اعیان غیر مضمونہ مضمون نہیں ہوتیں چنانچہ اگر مال امانت یا مال مستعروہ وغیرہ قابض یعنی اصیل کے پاس ہلاک ہو گیا تو اس پر ضمان نہیں آتا اور اسی طرح مضمون بغیرہ یعنی بیع جو مضمون بالثمن ہوتی ہے اور شے مرہون جو مضمون بالمدین ہوتی ہے یہ اصیل پر مضمون نہیں ہوتیں۔ چنانچہ اگر بیع بائع کے پاس ہلاک ہوگئی تو دشمن ساقط ہو جائے گا اور عقد فسخ ہو جائے گا۔ اور شے مرہون اگر مرتہن کے پاس ہلاک ہوگئی تو مرتہن اپنا قرضہ وصول کرنے والا ہوگا اور بائع و مرتہن پر مطالبہ لازم نہ ہوگا و جب خود مرتہن پر مطالبہ ہوگا تو کفیل پر مطالبہ کیسے لازم ہوگا۔ اور جب کفیل پر مطالبہ لازم نہیں ہو سکتا تو ان دونوں صورتوں میں کفالہ کس طرح درست ہوگا اعیان مضمونہ بنفسہ میں چونکہ اصیل پر

پر مطالبہ از مہر تا ہے جتنا بچہ بیع فی مدتی صورت میں مشتری سے جتن بیع واپس کرنے کا مطالبہ ہوگا اور اگر جتن بیع ہلاک ہوئی تو اس کی قیمت کا مطالبہ ہوگا اسی طرح اگر متبوع علی سوا اللہ اور شری مفعوب ہلاک ہوئی تو اس کی قیمت کا مطالبہ ہوگا بشرطیکہ وہ شری و اوت القیم میں سے ہو پس جب عیان مضمونہ نفسہا کا مطالبہ اسل سے ہو ملتا ہے تو اس کا مطالبہ فیل سے بھی ہو سکتا ہے اور جب فیل سے ان کا مطالبہ یہ یا سکتا ہے تو ان کا کفایہ بھی جائز ہے پس ثابت ہوا کہ عیان مضمونہ نفسہا کا کفایہ جائز ہے اور عیان مضمونہ میر یا اور عیان غیر مضمونہ کا کفایہ ناجائز ہے۔

اس تمیز کے بعد فیل کا خلاصہ یہ ہے کہ باع کی طرف سے بیع کا فیل ہونا یا اس طور کہ فیل مشتری سے کہے کہ اگر بیع باع کے پاس ہلاک ہوئی تو اس کے بدلہ از مہر میں ہوں یا باع اس سے کہے کہ بیع ایسا عیان ہے جو مضمون بغیرہ ہے یعنی تمہن کے عوض باع کی ضمانت میں ہے اور پہلے مذکور چکا کہ ہمارے نزدیک اعیان مضمونہ بغیرہ کا کفایہ جائز نہیں ہے۔ اس کے باع کی طرف مشتری سے بیع کا فیل ہونا بھی درست نہ ہوگا اور اگر عانی ہے یعنی اعیان نہ وہ کو سپرد کرنے کا فیل ہو اور وہ اعیان واجب التسلیم بھی ہوں مثلاً ایک آدمی بیع صحیح میں مشتری کو باع کی طرف سے بیع سپرد کرنے کا فیل ہو گیا یا مرتہن کے مالی قرض پر قبضہ کے بعد ایک آدمی شری مرہونہ راہن کی طرف سپرد کرنے کا مطالبہ فیل ہو گیا یا شری مستاجر اجرت پر دینے والے کی طرف سپرد کرنے کا فیل ہو گیا تو یہ کفایہ جائز ہے پس اگر بیع باع کے پاس ہلاک ہوئی تو فیل پر قبضہ واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ مستحق بیع ہی فیل ہو گیا البتہ باع پر قبضہ واپس کرنا واجب ہوگا اسی طرح قرض وصول کرنے سے بعد اگر شری مرہونہ مرتہن کے پاس ہلاک ہوئی تو فیل پر قبضہ واجب نہ ہوگا البتہ مرتہن پر قرضہ کے مالک کا واپس کرنا واجب ہوگا بشرطیکہ قرضہ کا مال شری مرہونہ کی مالیت سے برابر ہو یا شری مرہونہ کی مالیت قرضہ سے زائد ہو کیونکہ شری مرہونہ میں قرضہ کی مقدار سے جو حصہ زائد ہے وہ مرتہن کے پاس امانت ہے اور امانت کا ولی ضمان واجب نہیں ہوتا۔

اس لئے شری مرہونہ کے حصہ زائد کا کوئی ضمان مرتہن پر واجب نہ ہوگا اسی طرح اگر شری مستاجر اجرت پر دینے والے کے پاس ہلاک ہوئی تو فیل پر قبضہ واجب نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں مقدار اجارہ ہی فیل ہو گیا ہے بہر حال اعیان اگر واجب التسلیم ہوں تو ان کو سپرد کرنے کا فیل ہونا جائز ہے کیونکہ فیل نے ایسے فعل کا التزام کیا ہے جو خود فیل یعنی مفعول عند پر واجب ہے چنانچہ باع پر بیع کا سپرد کرنا و مرتہن پر اپنا قرضہ وصول کرنے سے بعد شری مرہونہ کو سپرد کرنا اور اجرت پر دینے والے پر شری مستاجر کو سپرد کرنا واجب تھا پس فیل نے اسی فعل کا التزام کیا ہے جو اس کے مفعول عند پر واجب ہے اور جو فعل مفعول عند پر واجب ہو اس کا فیل ہونا چوتھ جائز ہے اس سے واجب التسلیم اعیان کے سپرد کرنے کا فیل ہونا بھی جائز ہوگا اور اگر اعیان واجب التسلیم نہ ہوں یعنی ان کا سپرد کرنا خود اسل پر واجب نہ ہوگا جیسے مال امانت، مال مضاربت اور مال شریعت تو ان کو سپرد کرنے کا فیل ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ مال امانت، مال مضاربت اور مال شریعت میں طلب کے وقت یہ واجب ہے کہ امین، صاحب مال کو، مضارب، رب المال کو اور ایک شریعت اپنے ساتھی کو قبضہ کرنے سے نہ روکے اور امین، مضارب اور شریعت پر خود سپرد کرنا واجب نہیں ہے پس جب نہیں ہے تو فیل پر سپرد کرنا اس طرح واجب ہوگا اور جب فیل پر ان اموال کا سپرد کرنا واجب نہیں ہو تو ان اموال کا کفایہ بھی درست نہ ہوگا۔

بار برداری کے لئے جانور کرایہ پر لیا تو بار برداری کی کفالت صحیح نہیں ہے

ومن استاجر دابة للحمل عليها فان كانت يعيها لا يصح الكفالة بالحمل لانه عاجز عنه وان كانت بغير  
عينها جازت الكفالة لانه يمكنه الحمل على دابة نفسه والحمل هو المستحق وكذا من استاجر  
عبدًا لخدمة فكفل له رجل بخدمته فهو باطل لما بينا

ترجمہ اور اگر کسی نے بار برداری کے لئے جانور کرایہ پر لیا پس اگر جانور معین ہو تو بار برداری کی کفالت صحیح نہیں ہے کیونکہ کفیل اس  
سے عاجز ہے اور اگر جانور غیر معین ہو تو کفالت جائز ہے کیونکہ کفیل کے لئے اپنے ذاتی جانور پر بار برداری کرنا ممکن ہے اور بار برداری ہی  
واجب ہوئی ہے اور اسی طرح اگر کسی نے خدمت کے واسطے ایک غلام کرایہ پر لیا پس کسی آدمی نے اسی مستاجر کے واسطے اسی غلام کی  
خدمت کی کفالت کی تو یہ باطل ہے اس دلیل کے وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک معینہ جانور بار برداری کے واسطے کرایہ پر لیا اور ایک آدمی مستاجر کے لئے اسی  
معینہ جانور پر بار برداری کا کفیل ہو گیا تو یہ بار برداری کا کفالت جائز نہیں ہوگا دلیل یہ ہے کہ وہ معینہ جانور پر بار برداری کرنے سے عاجز  
ہے اور کفیل جس کام کو کرنے سے عاجز ہو اس کا کفالت چونکہ جائز نہیں ہوتا اس لئے معینہ جانور پر بار برداری کا کفالت بھی جائز نہ ہوگا اور  
اگر جانور غیر معین ہو تو بار برداری کا کفالت جائز ہے کیونکہ اس کفالت سے واجب بوجہ کا یہ پہنچتا ہے اور کفیل چونکہ اپنے ذاتی جانور پر بار  
پہنچانے کی قدرت رکھتا ہے اس لئے یہ کفالت درست ہوگا اسی طرح اگر کسی نے خدمت کے لئے ایک غلام کرایہ پر لیا اور دوسرا آدمی  
غیر معین غلام کی خدمت کا کفیل ہو گیا تو یہ کفالت جائز ہے کیونکہ اس کفالت سے خدمت واجب ہوئی ہے اور کفیل اپنے ذاتی غلام سے  
خدمت کرانے پر قادر ہے اور اگر معین غلام کی خدمت کا کفیل ہو تو یہ کفالت درست نہیں ہے کیونکہ جب کفیل کو دوسرے کے غلام پر قدرت  
حاصل نہیں ہے تو وہ اس معینہ غلام سے خدمت کا کفیل ہوا تو یہ کفالت درست نہیں ہے کیونکہ جب کفیل کو دوسرے کے غلام پر قدرت  
حاصل نہیں ہے تو وہ اس معینہ غلام سے خدمت کرانے پر بھی قادر نہ ہوگا اور جب کفیل کو مکفول بنے یعنی خدمت ادا کرنے پر قدرت حاصل  
نہیں ہے تو اس کا کفالت بھی جائز نہ ہوگا۔

کفالت مکفول لہ کے مجلس میں قبول کرنے سے منعقد ہوتی ہے اقوال فقہاء

قال ولا تصح الكفالة الا بقبول المكفول له في المجلس وهذا عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف  
يحوز إذا سعه فأجار ولم يشترط في بعض النسخ الإحازة والحلاف في الكفالة بالنفس والمال جميعا له أنه  
تصرف الترام فيستد به الملتزم ولهذا وجه هذه الرواية عنه ووجه التوقف ما ذكرناه في الفصولي في  
الكاح ولهما أن فيه معنى التملك وهو تملك المطالبة منه فيقوم بهما جميعا والموجود شرطه فلا  
يتوقف على ما وراء المجلس

ترجمہ اور کفالت صحیح نہیں ہوتا مگر مجلس میں مکفول لہ کے قبول کرنے سے اور یہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ہے۔ اور ابو یوسف  
نے فرمایا کہ جائز ہے بشرطیکہ جب اس کو خبر پہنچی ہو تو اس نے اجازت دیدی ہو اور بعض نسخوں میں اجازت شرط نہیں ہے اور یہ اختلاف

کفارہ یا مس اور کفارہ یا مال دونوں میں ہے ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ عقد کفارہ ایک تصرف استوائی سے ہذا عقد کفارہ میں انتقال ہوتا ہے اور یہ جو یہ سب سے اس روایت کی وجہ ہے اور مکفول لہ کی اجازت پر موقوف ہونے کی وجہ سے جو ہم نے نکاح میں فسخ کی ہے۔ اور طر فین کی دلیل یہ ہے کہ عقد کفارہ میں مال کا رے کے معنی ہیں اور وہ غنیل کی طرف سے معصوم ہے وہ طہرہ کا مالک ہے نہ اس پر یہ معنی غنیل اور معصوم ہے نہ اس پر تھقی عمر ہو گئے اور یہاں موجود اس کا ایک جز ہے تو وہ مال اور انجس پر موقوف نہ ہو۔

**تشریح** صورت مسند یہ ہے کہ کفارہ یا مال ہو یا کفارہ یا نفس دونوں میں طر فین سے ایک کفارہ کی ہے نہ یہ سب سے معصوم ہے جس کفارہ میں اس کو قبول بھی کر لے چنانچہ اگر معصوم نے جس کفارہ میں کفارہ قبول نہ کیا تو کفارہ درست نہ ہوگا یہی ایک قول امام شافعی کا ہے حضرت امام ابو یوسف سے روایتیں ہیں ایک روایت یہ ہے کہ مکفول نے جس کفارہ میں معصوم نے کفارہ نہ کیا تو کفارہ درست نہ ہوگا یہی اجازت پر موقوف ہے کا شانی معصوم نے کفارہ میں جس کفارہ میں کفارہ نہ کیا تو کفارہ درست نہ ہوگا یہی اجازت پر موقوف ہے کفارہ نہ دی تو کفارہ جائز نہ ہوگا اسی کے قول امام مالک سے کہ اگر میں اور یہی ایک قول امام شافعی کا ہے اور یہی اجازت ہونے کے لئے مکفول لہ کا قبول کرتا وہ اس کا اجازت دینا شرط نہیں ہے یعنی کفارہ نہ غنیل کے قول کے مستند ہے کہ معصوم نے کفارہ نہ دینا شرط نہیں ہے۔

امام ابو یوسف کی دوسری روایت کی دلیل یہ ہے کہ عقد کفارہ غنیل کا ہے ویرمہ بدو اور ہمارے تصرف کا نام ہے۔ ہر وہ تصرف جس کو اپنے اوپر لازم کیا جائے اس میں لازم کرنے والا مستقل اور خود مختار ہوتا ہے اس میں دوسرے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی جیسے اگر کرنے والی کو قہر کا اقرار کرنے میں مستقل ہوتا ہے۔ مثلاً نہ کہ قبول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی اور جیسے نہ کہ کرنے والی کو اپنے اوپر لازم کرنے میں مستقل ہوتا ہے اس کے قبول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی اس طرح نہیں ہے اور ہمارے ہمارے ہمارے میں مستقل اور خود مختار ہوتا ہے کہ اس میں معصوم نے کفارہ قبول کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔

امام ابو یوسف کی پہلی روایت کی دلیل یہ ہے کہ عقد ایجاب اور قبول کے مجموعہ کا نام ہے نہ کہ عقد کفارہ میں بھی غنیل سے ایجاب کے بعد معصوم لہ کا قبول کرنا ضروری ہے کہ اگرچہ امام ابو یوسف کے نزدیک عقد یعنی قبول مال اور انجس پر موقوف ہوتا ہے جیسا کہ فضول فی النکاح سے بیون میں شریف ابدایہ بعد چہرہ ص ۸۸ پر مذکور ہے کہ اس کے معصوم نے کفارہ نہ دیا تو اجازت دینا بھی مال اور انجس پر موقوف ہے کہ یعنی معصوم نے مال اور عقد کفارہ میں جس کی اجازت دینی تو کفارہ درست نہ ہوگا یہی اجازت دینا شرط نہیں ہے۔

**طر فین کی دلیل** یہ ہے کہ عقد کفارہ میں مال کا رے کے معنی ہیں اور وہ غنیل کی طرف سے معصوم ہے وہ طہرہ کا مالک ہے نہ اس پر یہ معنی غنیل اور معصوم ہے نہ اس پر تھقی عمر ہو گئے اور یہاں موجود اس کا ایک جز ہے تو وہ مال اور انجس پر موقوف نہ ہو۔



فمنہ لے مفعول لے کی طرف سے مجلس نے اندر قبول کر لیا پھر مفعول لے ختم پہنچنے پر اجازت دیدی تو یہ ہمارا اتفاق جائز ہے اور اگر مجلس میں کسی شخص نے لے کی قبول نہ کیا تو مفعول لے کی اجازت آچھکار آمد نہ ہوں حاصل یہ ہے کہ طرفین کے نزدیک کفالت درست ہونے کے لئے یہ سب نیل کے بعد اس مجلس میں قبول کرنا شرط ہے خواہ مفعول لے قبول کرے یا اس کی طرف سے کوئی فصولی قبول کرے اور اگر فصولی نے قبول کیا ہو تو مفعول لے کو خبر پہنچنے پر اس کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

### پہلے مسئلہ سے متعلق مسئلہ

قال الا في مسألة واحدة وهي ان يقول المريض لو ارثه تكفل عني بما على من الدين فكفل به مع عيبة العرمة حار لان ذلك وصية في الحقيقة ولهذا تصح وان لم يسم المكفول لهم ولهذا قالوا انما تصح اذا كان له مال او يقال انه قائم مقام الطالب لحاحته اليه تفريفاً لذمته وفيه يقع الطالب كما اذا حضر بنفسه واسما يصح بهذا اللفظ ولا يشترط القول لانه يراد به التحقيق دون المساومة ظاهراً في هذه الحالة فصار كالأمر بالنكاح ولو قال المريض ذاك لأجسى اختلف المشايخ فيه

ترجمہ سوائے ایک مسئلہ کے اور وہ یہ ہے کہ اور وہ یہ ہے کہ مریض اپنے وارث سے کہے کہ تو میری طرف سے اس قرضہ کا کفیل ہو جا۔ یہودیہ میں وہ قرضہ خواہوں کی عدم موجودگی کے باوجود اس کا کفیل ہو گیا تو جائز ہے کیونکہ یہ حقیقت میں وصیت ہے اور اسی وجہ سے کہ یہ صحیح ہوتا ہے اگرچہ مجلس نے جو تک نہیں مانا بھی نہ یہ مانا اور اسی وجہ سے مشائخ نے کہا کہ یہ کفالت اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ مریض سے پائل میں ہو دیوں کہا جائے گا کہ مریض صاحب (قرضہ) کے قائم مقام ہے کیونکہ مریض کو اس بات کی ضرورت ہے کہ اس کا ذمہ فارغ ہو اور اس میں صاحب کا نفع ہے جیسے اگر طالب خود حاضر ہو جائے اور اس لفظ نے کفالت کا صحیح ہونا اور قبول کا شرط نہ ہونا اس لئے ہے کہ اس سے تحقیق ہے نہ کہ اس حالت میں نہ ہی تصور پر معاملہ چکا نہ۔ پس یہ مریض کا کفالت کے مانند ہوتا ہے اور اگر مریض نے یہ بات کسی اجنبی سے کہی تو اس میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔

تشریح سابق میں مذکور پہلے کے نزدیک مفعول لے کی قبول سے غیر کفالت صحیح نہیں ہوتا مگر ایک مسئلہ ایسا ہے جس میں تحت لے کے لئے طرفین کے نزدیک بھی مفعول لے کا مجلس نے اندر قبول کرنا شرط نہیں ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ مریض قرضہ دار نے اپنے وارث سے کہا کہ تو میری طرف سے اس قرضہ کا کفیل ہو جا جو مجھ پر واجب ہے وارث اس کی طرف سے اس قرضہ کا کفیل ہو گیا اور قرضہ ادا ہوا تو نہیں جی تو یہ کفالت احساناً جائز ہے اگرچہ قریباً جائز نہیں ہے مجتہدین نے یہ کہ یہاں بھی مفعول لے غائب ہے لہذا مجلس نے مجلس میں قبول کے بغیر کفالت درست نہ ہوگا اور اس لئے کہ اگر تندرست آدمی اپنے وارث سے قرض خواہوں کی عدم موجودگی میں تکفل عني بما على من الدين کہتا اور وہ کفیل ہو جائے یا کسی اجنبی سے کہتا اور وہ نہیں ہو جاتا تو یہ کفالت درست نہ ہوتا پس اسی طرح ”الا في مسألة واحدة“ میں بھی کفالت درست نہ ہوگا۔

یہاں تشریح دو چیزیں ایک یہ کہ مریض مذکور کا قرض تکفیل عني بما على من الدين وصیت کے معنی میں ہے یعنی تکفل عني کا مطلب ہے قصوا دیوبنی میرے دیون ادا کرو اور جب وارث نے تکفیل کیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ ہم تیرا تمام

قرضہ ادا کر دیں گے پس جب یہ کفارہ وصیت کے معنی میں ہے تو قرضہ انہوں کا مجبوس کے اندر قبول کرنا بھی شرط نہ ہوگا کیونکہ وصیت صحیح ہونے کے لئے ان دونوں کا قبول کرنا شرط نہیں ہوتا جن سے واسطے وصیت کی گئی ہو اور چونکہ یہ کفارہ وصیت کے معنی میں ہے اس لئے جو لوگ مفلوس نہ ہیں اگر ان کا نام نہ لیا ہو اور وہ مجبوس ہوں تو بھی یہ کفارہ درست ہے حالانکہ پہلے نذر چکا ہے کہ مفلول لہ کا مجبوس ہونا کفارہ کو فاسد کر دیتا ہے اور یہ کفارہ چونکہ وصیت کے معنی میں ہے۔ اسی لئے مشائخ نے کہا کہ یہ کفارہ اس وقت درست ہوگا جبکہ موت کے وقت مریض مذکور کے پاس تر کہ کام موجود ہوتا کہ وصی یعنی وارث اس کی یہ وصیت نافذ کر سکے اور اس کے پاس مال نہ ہو تو اس کے وارث اس سے اس کا قرض وصول نہ کیا جائے گا حالانکہ کفارہ کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ مفلول عند کے پاس مال موجود ہو۔ پس ثابت ہو کہ یہ کفارہ درحقیقت کفارہ نہیں ہے بلکہ وصیت کے معنی میں ہے اور جب یہ کفارہ وصیت کے معنی میں ہے تو مجبوس کے اندر مفلوس ہم کا قبول کرنا شرط نہ ہوگا کیونکہ وصیت صحیح ہونے کے لئے موصی الہم کا قبول کرنا شرط نہیں ہوتا۔

دوسری وجہ استحسان یہ ہے کہ اس مسئلہ میں مریض، مفلول الہم کے ایک ضرورت کی وجہ سے قائم مقام ہے اور وہ ضرورت مریض کے ذمہ کا قرضہ سے فارغ ہونا اور اس قائم مقامی میں مفلوس الہم کا بھی نفع ہے اس طور پر کہ ان کا قرضہ وصول ہو جائے گا پس یہ یہ ہو گیا جیسے مفلول الہم خود حاضر ہوتے اور مریض کے واسطے مثلاً اس کے بیٹے سے کہتے کہ تو اپنے مورث یعنی اپنے باپ کی طرف سے میرے لئے کفیل ہو جا تو یہ کفارہ درست ہوتا پس جب مریض نے مفلول الہم کے قائم مقام ہو کر یہ کہا تو بھی یہ کفارہ درست ہو جائے گا۔

والنما یصح بهذا اللفظ الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ جب مریض مفلوس نہ ہے قائم مقام ہے تو مریض کا تکفل عسی لہما علی من الیدیں کہنے کے بعد قبول کرنا بھی شرط ہونا چاہیے جیسا کہ مفلول الہم کا قبول کرنا شرط ہے کیونکہ پہلے نذر چکا کہ طرفین کے نزدیک صحت کفارہ کے لئے جس کفارہ میں مفلوس لہ کا قبول کرنا شرط ہے جیسے اگر مشتری کسی سے کہے "بعتی هذا العدد بلف درهم پس اس نے کہا بعتی" تو اس سے بیع منعقد نہ ہوگا اگر جب مشتری نے قبلت کہا تو بیع درست ہو جائے گا پس اسی طرح یہاں بھی کفارہ اس وقت صحیح ہونا چاہیے جب مریض نے تکفل معنی کے بعد قبلت کہا ہو؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ مریض کی مرض موت کی ظاہری حالت اس پر دلالت کرتی ہے کہ مریض نے کفارہ کو محقق طور پر منعقد کرنے کا ارادہ کیا ہے محض بھوتاناؤ کرنا مقصود نہیں ہے ورنہ یہاں جیسے کسی آدمی نے ایک عورت سے بہ زوحسی بفسک (تو اپنے آپ کو میرے بیچ میں دیدے) اس عورت نے دو گواہوں کی موجودگی میں کہا "زوححت" میں نے اپنے آپ کو تیرے نکاح میں دیدیا تو یہ نکاح منعقد ہو گیا اور مرد کو قبول کرنے کی ضرورت نہ رہی بلکہ عورت کا قول زوححت ایجاب قبول، دونوں کے قائم مقام ہو گیا ہے کیونکہ نکاح میں تحقق کا مقصود ہوتا ہے بھوتاناؤ کرنا مقصود نہیں ہوتا پس اسی طرح کفارہ میں بھی چونکہ تحقیق کفارہ مقصود ہوتا ہے بھوتاناؤ کرنا مقصود نہیں ہوتا اس لئے مریض کا قول تکفل عسی کہ صحت کفارہ کے لئے کافی ہو جائے گا، مفلول لہ کی طرف سے مستقلاً قبول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے برخلاف بیع کے کیونکہ بیع میں بھوتاناؤ کرنا ہی ہذا مشتری کا قول بعتی هذا العدد بلف درهم اس کے قبول کے قائم مقام نہیں ہوگا۔

اور اگر مریتھ نے وارث کے علاوہ کسی اجنبی آدمی سے ایسا کلام کیا تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے بعض نے کہا کہ یہ کفالت کے قبول کے بغیر درست نہ ہوگا، اور بعض نے کہا کہ درست ہو جائیگا۔

**قرضدار آدمی فوت ہو گیا اور قرض کی ادائیگی کے لئے کچھ نہیں چھوڑا ایک شخص قرض خواہوں کیلئے کفیل بن گیا تو کفالت درست نہیں**

قال و اذا مات الرجل و عليه دين و لم يترك شيئا فتكفل عنه رجل للعزماء لم تصح عند أبي حنيفة و قالوا تصح لانه كفيل بدين ثابت لانه و حب لحق الطالب و لم يوجد المسقط و لهذا يبقى في حق احكام الآخرة و لو تسرع به انسان يصح و كذا يبقى اذا كان به كفيل او مال و له انه كفيل بدين ساقط لأن الدين هو الفعل حقيقة و لهذا يوصف بالوجوب لكه في الحكم مال لانه يؤل اليه في المال و قد عحر بفسه و بخلفه ففات عاقبة الاستيفاء فيسقط ضرورة و التسرع لا يعتمد قيسام الدين و اذا كان به كفيل اوله مال فحله او الاصل الى الاداء باق

ترجمہ اگر کوئی شخص مر گیا حالانکہ اس پر قرضے ہیں اور اس نے کوئی مال نہیں چھوڑا ہے پھر میت کی طرف سے ایسا آدمی قرض خواہوں کے لئے کفیل ہو گیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے اور صاحبین نے کہا کہ صحیح ہے کیونکہ ایسے قرضہ کا کفیل ہوا ہے جو ثابت ہے اس سے کہ قرضہ میت کی حیات میں ماضی کے حق کی وجہ سے واجب ہوا تھا اور اس پر ساقط کرنے والا کوئی امر پایا نہیں گیا اور اسی وجہ سے آخرت کے احکام میں باقی رہتا ہے اور اگر اس قرضہ کو ادا کرنے میں کسی انسان نے تبرع یا تو صحیح ہے اور ایسے ہی یہ قرضہ اس وقت باقی رہتا ہے جب اس قرضہ کا کوئی کفیل یا میت کا چھ مال ہو اور صاحب کی دلیل یہ ہے کہ وہ ایسے قرضہ کا کفیل ہوا ہے جو ساقط ہے اس سے کہ دین تو حقیقت میں فعل ہے اور اسی وجہ سے اس پر وجوب ہے ساتھ موصوف یا جو ثابت نہیں حکم میں وہ مال ہے کیونکہ انجام ہار کے اعتبار سے وہ اس کی طرف وقتا ہے اور میت بذات نوا بھی عاجز ہو گیا اور بذریعہ خلیفہ بھی عاجز ہو گیا تو وصول ہونے کا انہی فوت ہو گیا پس ضرورت (دنیا میں بھی) ساقط ہو جائیگا۔ اور تبرع کرنا قیام دین پر موقوف نہیں ہے اور جب قرضہ کا کفیل موجود ہے یا میت کا مال موجود ہے تو میت کا خلیفہ یا اولیٰ تک پہنچنا باقی ہے۔

**تشریح** صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص جس پر لوگوں کا قرضہ ہے مفلس ہو کر مر گیا۔ اس نے کوئی مال ترکہ میں نہیں چھوڑا اور نہ اس طرف سے پہلے سے کوئی کفیل موجود ہے پھر اس میت کی طرف سے ایک شخص کفیل ہو گیا وہ شخص نواہ میت کا وارث ہو یا اجنبی ہو تو ایسی صورت میں حضرت امام ابو حنیفہ سے نہ یہ کفالت صحیح نہیں ہے اور صاحبین سے نزدیک صحیح ہے یہی قول امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کا ہے۔

**صاحبین کی دلیل** یہ ہے کہ یہ شخص ایسا دین صحیح کا کفیل ہوا ہے جو دین مفلول عنہ یعنی میت کے ذمہ میں ثابت ہے اور ایسے دین صحیح کا ذمہ جو مفلول عنہ کا ذمہ ثابت ہو با اتفاق صحیح ہوتا ہے بذات نوا بھی صحیح ہوگا۔ میت کے ذمہ جو دین ہے وہ صحیح تو اس لئے ہے کہ مسئلہ دین صحیح میں فرض کیا گیا ہے اور ثابت اور قنم اس لئے ہے کہ میت کی حیات میں قرضہ ہوں کے حق کی وجہ سے میت پر دین واجب ہوا تھا اور جو دین واجب ہو وہ اس وقت تک ساقط نہیں ہوتا جب تک کہ قین باتوں میں سے واجب بات نہ پائی جائے۔



پڑھتے مگر چونکہ کفارہ درست تھا اور اہل حق کو قصہ دینے کی یقین ہو گیا تھا۔ اس سے آپ نے اس نصاریٰ نیت کی نماز جنازہ ادا فرمائی۔

حضرت امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دین اور قرضہ کے فیصلے ہونے کی شرط یہ ہے کہ رفقہ امیل (مشفال عند) اس ذمہ میں ثابت اور قائم ہو جائے۔ اس جگہ یعنی میت مفلس کے ذمہ میں دین ثابت نہیں ہے بلکہ ساقط ہے اور میت کے ذمہ سے اس سے ساقط ہے کہ دین اور حقیقت مال نہیں ہوتا بلکہ فعل ادا یعنی ادھر لینے اور مال کا ملک کرنے اور سپرد کرنے فعل کا نام دین ہے اور دین چونکہ فعل کا نام ہے اس لئے دین وجوب کے ساتھ متصف ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے دیس واجب جیسہ الصلاة واحبة کہا جاتا ہے یہ نکتہ واجب ہونا یا مستحب ہونا فعل کی صفت ہوتا ہے اعیان کی صفت نہیں ہوتا۔ اور وجوب افعال کی صفت اس سے ہوتا ہے کہ وجوب اس فعل کو خاص کرنے کا نام ہے جو اس بات کا تقاضا کرتا ہو کہ فاعل اس پر خلل واقع کرنے کی صورت میں گناہ اور مذمت کا مستحق ہوگا اور یہ بات افعال میں تو متصور ہوتی ہے عین اعیان میں متصور نہیں ہوتی کیونکہ اعیان بندوں کی قدرت کے تحت داخل نہیں ہوتے ہذا بندوں کی طرف سے ان کو حاصل کرنے میں خلل واقع کرنا بھی متصور نہ ہوگا اور مذکورہ مسئلہ میں فعل دا اور مال کا ملک کرنے کے فعل کے ماوراء کوئی ایسا فعل نہیں ہے جس کو وجوب کے ساتھ موصوف یہ جاسکے۔ ہذا ثابت ہوگا کہ دین مال کا نام نہیں ہے بلکہ فعل ادا یعنی مال کا ملک کرنے اور سپرد کرنے کا نام دین ہے۔ پس جب یہ ثابت ہو گیا کہ دین حقیقت میں فعل کا نام ہے تو یہ فعل قدرت کا متعلق ہوگا یہ نکتہ بغیر قدرت کے فعل کا وجوب، تکلیف، جزا، تکلیف، مایطاق ہے۔ نکتہ عجز کا مکلف کرنا اور انسان کو ن چیزوں کا مکلف کرنا جو انکی طاقت اور قدرت میں نہ ہوں محال ہے بہر حال فعل ادا قدرت کا متعلق ہے اور یہاں قدرت موجود نہیں ہے کیونکہ میت مفلس نہ تو بذات خود فعل ادا پر قادر ہے اور نہ اپنے خلیفہ اور نائب کے ساتھ قادر ہے بذات خود قدر نہ ہونا تو طہر ہے اور خلیفہ اور نائب کے ساتھ قادر نہ ہونا اس لئے ہے کہ اس نے ایسا کوئی کفیل نہیں بنایا جو اس کی طرف سے ادا کرتا اور ہمارے تو اس کو مفلس مورث کی موت کے وقت ادا کے دین کا شریعت کی طرف سے کوئی امر نہیں ہوتا پس جب مدیون یعنی میت مفلس نہ بذات خود فعل ادا پر قادر ہے اور نہ اپنے نائب یعنی خلیل کے ساتھ قادر ہے اور نہ اپنے وارث کے ساتھ قادر ہے تو وہ فعل ادا سے بالکل عجز ہو گیا ہے اور جب مدیون یعنی میت مفلس فعل ادا سے عجز ہے تو نتیجہ کے طور پر قرض خواہ کا اس سے دین وصول کرنا بھی فوت ہو گیا اور جب قرض خواہ کا اپنا دین وصول کرنا فوت ہو گیا تو قصہ رفقہ کا مدنیہ کے اعتبار سے میت کے ذمہ سے دین ساقط ہو جائیگا۔ اور جب احکام دنیا کے حق میں میت مفلس سے دین ساقط ہو گیا تو اس کا کفارہ بھی درست نہ ہوگا کیونکہ بغیر دین کے کفارہ درست نہیں ہوتا پس ثابت ہو گیا کہ میت مفلس کی طرف سے کفارہ صحیح نہیں ہے۔

لکھ فی المحکمہ مال الحج سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ مال بھی وجوب کے ساتھ متصف ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے المال واجب اور فداں پر ایک ذرا وجوب واجب ہیں حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ وجوب افعال کا وصف ہوتا ہے نہ کہ اعیان کا؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ مال و یوں کے اعتبار سے مال بھی وجوب کے ساتھ موصوف ہو جاتا ہے یعنی دین تو فعل ادا ہی کا نام ہے مگر چونکہ انجام کار کے اعتبار سے فعل ادا کے نتیجہ میں مال حاصل ہوتا ہے اس لئے مجزا وجوب کے ساتھ بھی موصوف کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔



والتبرع لا يعتمد قيام الدين الخ سے صاحبین کے مستدات کا جواب ہے چنانچہ فرمایا کہ میت مفلس کی طرف سے تبرع ادا کرنے کا صحیح ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ میت مفلس کے ذمہ دین ثابت نہیں ہے کیونکہ تبرع کرنا اس پر موقوف نہیں ہوتا ہے کہ ملفول عندہ کے حق میں دین موجود ہو بلکہ اس پر موقوف ہوتا ہے کہ خود تبرع کرنے والے یعنی کفیل کے حق میں دین موجود ہو چنانچہ ائمہ نے کہا کہ حامد کا شاہد پر ایک ہزار روپیہ قرضہ ہے اور میں اس کا کفیل ہوں اور ملفول عندہ یعنی شاہد نے نکار کیا تو یہ کفہ درست ہوگا اور کفیل یعنی خالد پر ایک ہزار روپیہ ادا کرنا واجب ہوگا۔ کند یہاں دین بالکل موجود نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ تبرع کرنے کے لئے ملفول عندہ کے ذمہ دین کا ثابت ہونا ضروری نہیں ہے اور جب تبرع کرنے کے لئے ملفول عندہ کے ذمہ دین کا ثابت ہونا ضروری نہیں ہے تو میت مفلس کی طرف سے تبرع ادا کرنے کا صحیح ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہوگا کہ میت مفلس کے ذمہ دین ثابت ہے اور صاحبین کے دوسرے مسئلہ و کدایقی ادا کا یہ کفیل او مال کا جواب یہ ہے کہ قدرت فعل اولیٰ کی شرط ہے خواہ ملفول عندہ بذات خود قادر ہو خواہ اپنے خلیفہ اور نائب کے ذریعہ قادر ہو پس اگر میت کا پہلے سے کفیل موجود ہو یا میت کا مال متروکہ موجود ہو تو میت یعنی ملفول عندہ اگرچہ بذات خود فعل ادا پر قادر نہیں ہے لیکن اپنے خلیفہ یعنی کفیل یا مال متروکہ کے ذریعہ فعل ادا پر قادر ہے یا اس طرح کہ اگر پہلے سے کفیل موجود ہو تو دین کفیل سے وصول یا جائے گا اور اگر کفیل موجود نہ ہو بلکہ متروکہ مال سے دین وصول یا جائیگا پس جب ان دونوں صورتوں میں قدرت پائی گئی تو میت مفلس پر ان دونوں صورتوں میں دین (فعل اولیٰ) ثابت ہوگا اور اس صورت میں نہ پہلے سے میت کا کفیل ہو اور نہ اس کے پاس مال موجود ہو تو اس صورت میں میت نہ بذات خود قادر ہوگا اور نہ اپنے خلیفہ کے ذریعہ قادر ہوگا اور جب میت کو کسی طریقہ سے قدرت حاصل نہ ہوئی تو اس کے ذمہ میں دین ثابت نہ ہوگا بلکہ ساقط ہوگا اور دین ساقط کا کفہ نہ چونکہ صحیح نہیں ہوتا۔ اس لئے اس صورت میں کفالہ درست نہ ہوگا۔

بعض حضرات نے اس جواب کی تقریروں کی ہے کہ میت کا پہلے سے کفیل ہو تو میت اپنے خلیفہ یعنی کفیل کے ذریعہ فعل ادا پر قادر شمار ہوگا۔ اور اگر کفیل پہلے سے نہ ہو بلکہ میت کے پاس مال ہو تو میت اس طرح قادر شمار ہوگا کہ مال متروکہ کے ذریعہ فعل ادا تک پہنچا جاسکتا ہے یعنی مال متروکہ سے میت کا دین ادا کیا جاسکتا ہے لیکن اس صورت میں یہ بہنا پڑے گا کہ فعل ادا کی شرط یہ ہے کہ ملفول عندہ فعل ادا پر بذات خود قادر ہو یا اپنے خلیفہ کے ذریعہ قادر ہو یا اس چیز کے ذریعہ قادر ہو جو اس کو ادا تک پہنچا دے یعنی مال موجود ہو جس کے ذریعہ دین ادا کیا جائے گا۔

حضرت امام ابو حنیفہ کی طرف سے صاحبین کی پیش کردہ حدیث الزعیم غارم کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث اس پر مستند ہے کہ کفیل اس چیز کا ضامن ہوگا جس کا کفیل ہے اور جب میت مفلس سیرت سے بعد موت نہیں ہے تو میں ابھی یہی کا مت کہ وہ ضامن ہوا ابھی سے یا نہیں؟ چنانچہ میت مفلس کا کفیل اس صاحب کے نزدیک ضامن نہیں ہوتا۔ پس جب میت مفلس کے کفیل کا ضامن ہونا ثابت نہیں ہوا تو حدیث الزعیم غارم اس صورت پر نہیں چلی جائے۔ کا بعد ملفول عندہ کی زندگی میں کفیل ہو ہو۔ اور جب یہ حدیث اس پر مبنی ہے تو حضرت امام صاحب کے خلاف حجت نہ ہوگی۔ اور حدیث انصاری کا جواب یہ ہے کہ ابوقحادہ کا قول ہما علی کفالہ سابقہ کا اقرار ہے یعنی جب انصاری کے مدیون ہونے کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نماز جنازہ سے رک سے تو ابوقحادہ نے فرمایا کہ اللہ کے رسول میں اس کے قرضہ کا آسمیٰ حیات ہی سے کفیل ہوں لہذا آپ نماز پڑھائیے۔ یہ سن کر رسول اللہ ﷺ نے انصاری کی نماز ادا فرمائی پس اس حدیث سے یہ ثابت ہوا کہ مدفول عندہ کی زندگی میں اگر کوئی

شخص اس کا کفیل ہو گیا تو منقول عنہ کے مرنے کے بعد بھی کفالت باقی رہے گا اور اس کے جواز کے ہم بھی قائل ہیں نہ یہ کہ اگر منقول عنہ کے مرنے کے بعد کفیل ہوا تو کفالت درست ہوگا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ ابوقتہ کا قول ”ہمما علی“ میت کی طرف سے تبرعاً دین اور مرنے کا وعدہ ہو۔ اور تبرعاً دین کی ادائیگی کے جواز کے ہم بھی قائل ہیں پس مذکورہ احتمالات کے ہوتے ہوئے یہ حدیث صحابین کا متدل یہ ہوتی ہے۔ (غنیہ)

ایک شخص دوسرے کی طرف سے ایک ہزار قرض کا اس کے حکم سے کفیل بن گیا، قرضدار نے ایک ہزار کفیل کو دیدیئے قرضخواہ کو ادا کرنے سے پہلے قرضدار کو کفیل سے واپس لینے کا اختیار نہیں

قال ومن كفل عن رجل نال ف عليه بامرہ فقضاءه الالف قبل ان يعطيه صاحب المال فليس له ان يرجع فيها لانه تعلق به حق القابض على احتمال قضائه الدين فلا يجوز المطالبة ما بقى هذا الاحتمال كمن عخل ر كاته و دفعها الى الساعي ولا به ملكه بالقصص على ما نذكر بخلاف ما اذا كان الدفع على وجه الرسالة لانه تمحض امانة في يده

ترجمہ۔ اور اگر کوئی شخص ایک آدمی کی طرف سے ایک ہزار درہم کا جو اس پر قرضہ ہیں اس کے حکم سے کفیل ہو گیا پس قرضدار نے ایک ہزار درہم کفیل کو دیدیئے قبل اس کے کہ کفیل صاحب مال کو ادا کرے تو قرضدار کو ایک ہزار درہم کفیل سے واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ قرض کا حق ایک ہزار درہم کے ساتھ اس کے دین دامن کے احتمال پر متعلق ہو گیا ہے اس نے جب تک یہ احتمال باقی ہے کفیل سے واپسی کا مطالبہ بے فائدہ ہوگا۔ جیسے کسی وجہ سے کفیل اس کا نائب ہو گیا چنانچہ ہم ذرا کریں گے برخلاف اس کے جبکہ کفیل دین بطور اپنی نے ہو۔ کیونکہ یہ مال اس کے قبضہ میں خالصہ امانت ہے۔

تشریح۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص جس پر ایک ہزار درہم قرض ہیں اس نے دوسرے آدمی سے کہا کہ تو میری طرف سے اس کا کفیل ہو جا۔ وہ منقول لہ کے واسطے اس کی طرف سے کفیل ہو گیا پھر منقول عنہ یعنی قرضدار نے ایک ہزار درہم کفیل کو دیدیئے حالانکہ ابھی تک کفیل نے منقول لہ یعنی قرضخواہ کو ایک ہزار درہم نہیں دیئے ہیں تو اب منقول عنہ کفیل سے یہ ایک ہزار درہم واپس لینا چاہے تو منقول عنہ کو یہ اختیار نہ ہوگا۔ مثلاً شاہد پر حامد کے ایک ہزار درہم قرضہ ہیں اور شاہد نے حامد سے کہا کہ تو میری طرف سے حامد کے واسطے ان درہم کی کفالت کرے۔ پس حامد، حامد کے واسطے شاہد کی طرف سے ایک ہزار درہم کفیل ہو گیا پھر اس سے پہلے کہ حامد و حامد ایک ہزار درہم ادا کرتا۔ شاہد نے حامد کو ایک ہزار درہم دیدیئے اب اگر شاہد حامد سے اپنے دیئے ہوئے ایک ہزار درہم واپس لینا چاہے تو شاہد کو یہ اختیار نہ ہوگا۔

دلیل۔ یہ ہے کہ اس ایک ہزار درہم کے ساتھ کفیل کا حق متعلق ہو گیا ہے کیونکہ بہت ممکن ہے کہ کفیل نے منقول عنہ کی طرف سے قرض ادا کیا ہو حالانکہ یہ کہ یہ ایک ہزار درہم کفیل کے قبضہ میں گیا ہے اس کے بعد اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ابھی تک کفیل نے منقول لہ وقت قرض ادا نہیں کیا۔ دوم یہ کہ شاید ادا کر دیا ہو، پہلے احتمال کی بنا پر کفیل کا حق ایک ہزار درہم کے ساتھ متعلق نہیں ہوا۔ اور جب اس





کی وجہ سے کفیل کا مکفول عندہ پر مطابق دین واجب ہو جاتا ہے اور یہ مطلبہ قرضہ ادا کرنے تک موخر ہو جاتا ہے۔ ان وجہ سے اگر کفیل نے مفقود کا قرضہ ادا کرنے سے پہلے مکفول عندہ کو بری کر دیا تو یہ بری کرنا صحیح ہے۔ یعنی کفیل نے مفقود عندہ کو اپنے حق سے پہلے معاف کیا اور پھر اس کی طرف سے قرضہ ادا کیا تو یہ صحیح ہے۔ پس ادا کے قرضہ سے پہلے کفیل کا مفقود عندہ کو اپنے حق سے بری کر دینا ہر حق سے ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نفس کفالت سے کفیل کا مفقود عندہ پر حق واجب ہو جاتا ہے اور جب نفس کفالت سے کفیل کا مکفول عندہ پر حق واجب ہو جاتا ہے تو اگر کفیل قرضہ ادا کرنے سے پہلے اپنے حق پر قبضہ کرنے سے اس کا مالک ہو جائے گا۔ یونہی اس نے اپنے حق پر قبضہ کیا ہے۔ بہر حال مکفول کا کفیل قرضہ ادا کرے یا مکفول عندہ ادا کرے دونوں صورتوں میں کفیل اس ایک ہزار درہم کا مالک ہو گیا جو ایک ہزار مفقود عندہ نے کفیل کو قرضہ ادا کرنے سے لئے دیا ہے اور جب کفیل اس ایک ہزار درہم کا مالک ہو گیا تو اس نے جو پچھلے حاصل کیا ہے اپنی ملک سے حاصل کیا ہے اور جو نفع اپنی ملک سے حاصل کیا جاتا ہے وہ چونکہ حاصل کرنے والے کے لئے حاصل ہوتا ہے اس سے کفیل کے واسطے بھی مذکورہ ایک ہزار درہم سے حاصل شدہ نفع حلال اور طیب ہو گا ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ اگر مکفول نے کا قرضہ مفقود عندہ نے ادا کیا ہو اور کفیل نے اس ایک ہزار درہم میں تجارت کے ذریعہ نفع حاصل کیا ہو جو ایک ہزار درہم مکفول عندہ نے کفیل کو قرضہ ادا کرنے سے لئے دیئے تھے تو حضرت امام ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق اس نفع میں ایک سو نہ خبثت سے جیسا کہ اگلے مسئلہ میں بیان کریں گے مگر یہ خبثت ایسی چیز میں مؤثر نہیں ہوتا جو متعین کرنے سے متعین نہ ہوتی ہو اور اس کا مالک ہو جائے اس مسئلہ میں ایک ہزار درہم قابل تعیین نہیں ہیں ہذا کفیل نے ان سے جو نفع حاصل کیا ہے وہ نفع اس کے واسطے حلال اور طیب ہو گا اور جو چیز متعین کرنے سے متعین ہوتی ہو اور اس کا مالک بھی ہو اس میں خبثت مؤثر ہوتا ہے جیسا کہ اس کی تفصیل آئندہ مسئلہ میں مذکور ہے اور اس کی پوری تفصیل احکام بیع فاسد کی فصل کے تحت بھی گزر چکی ہے۔

**کفیل نے ایک گرجندم کی کفالت اٹھائی اس پر قبضہ کر کے بیچ کر منافع حاصل کئے تو وہ اسی کے ہونگے**

و لو كانت الكفالة بمرحطة فقبضها الكفيل فباعها و ربح فيها فالربح له في الحكم لما بينا انه ملكه قال و احب الي ان يردده علي الذي قضاه الكفر ولا يحب عليه في الحكم و هذا عند ابي حنيفة في رواية الحامع الصغير و قال ابو يوسف و محمد هو له ولا يردده علي الذي قضاه و هو رواية عنه و عنه انه يتصدق به لهما انه ربح في ملكه علي الوجه الذي بيناه فبسلم له وله انه تمكن الحبث مع الملك اما لانه بسبيل من الاسترداد بان يقصيه بنفسه او لانه رضى به علي اعتبار قضاء الكفيل فاذا قضاه بنفسه لم يكن راضيا به و هذا الحبث يعمل فيما يتعين فيكون سببه التصديق في رواية و يردده عليه في رواية لان الحبث لحقه و هذا اصح لانه استحباب لا جبر لان الحق له

ترجمہ اور اگر ایک گرجندم کا کفالت ہو چھ اس پر کفیل نے قبضہ کر کے اس کو فروخت کیا۔ اور اس میں نفع حاصل کیا تو یہ نفع قضا کفیل کے واسطے ہو گا اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی کہ کفیل اس کا مالک ہو گیا ہے امام ابو حنیفہ نے کہا کہ مجھے یہ بات پسند ہے کہ یہ نفع کسی شخص کو واپس نہ دے جس نے اس کو ایک گرجندم دیا تھا لیکن صمد اس پر واپس نہ دے اور واجب نہیں ہے۔ یہ صمد ابو حنیفہ کے نزدیک جامع صغیر کی روایت میں مذکور ہے اور امام ابو یوسف اور امام محمد نے فرمایا کہ وہ نفع کفیل کے واسطے ہے لہذا اس کو اس شخص پر واپس بھی نہ کرے جس نے



اس کو ایک کرگندم دیا تھا اور یہی امام ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے اور امام صاحب سے ایک روایت یہ ہے کہ اس نفع و صدقہ مردے۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ غنیل نے اپنی ملک میں اسی طریقہ پر نفع حاصل کیا ہے جو سرایتہ بمطابق کرچہ۔ ہذا یہ نفع غنیل سے واسطے بدست رہے گا۔ اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ملک کے باوجود (نفع میں) خیریت پیدا ہو یا نہ ہو اس سے کہ موقوفہ مال عندہ یہ ایک کرگندم واپس لینے کی راہ حاصل ہے بایں طور کہ مکفول عند بذات خود یہ ایک موقوفہ مال ہے اور اس سے کہ موقوفہ مال کے مالک ہونے پر اس وجہ سے راضی ہوا تھا کہ غنیل مکفول ہے۔ اور اگر اس سے کہ جب موقوفہ مال عندہ بذات خود اس پر راضی نہیں ہوا۔ اور یہ خیریت ایک مال میں موثر ہوتا ہے جو متعین کرنے سے متعین ہو جائے اور اس کی راہ ایک روایت سے سابقہ سندنہ کرنا ہے اور ایک روایت کے مطابق کفیل، مکفول عند کو، پس مردے بعد خیریت، موقوفہ مال کے حق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے ورنہ اس سے یہ حکم مستحب ہے نہ کہ جبر، کیونکہ حق تو کفیل کے واسطے ثابت ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کفارہ ایسی چیز کا ہو جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہو مثلاً ایک شخص ایک کرگندم یا کفیل دے دے موقوفہ مال کے غنیل و ایک کرگندم قرضہ ادا کرنے کے لیے دے دے یا کفیل ایک ملک غنیل نے موقوفہ مال کی طرف سے موقوفہ مال کا قرضہ ادا کرنے کے لیے اس غنیل نے اس ایک کرگندم میں تجارت کر کے نفع حاصل کیا تو اس بارے میں حضرت امام ابو حنیفہ کے تین روایتیں ہیں۔

(۱) مبسوط کے کتاب البیوع کی روایت تو یہ ہے کہ حاصل شدہ نفع غنیل سے ہے غنیل نے اس و صدقہ کرے گا۔ موقوفہ مال عندہ اس سے کہ اس کا یہی صاحبین کا مذہب ہے۔

(۲) و مبسوط کے کتاب البیوع کی روایت یہ ہے کہ حاصل شدہ نفع غنیل سے ہے بازنہیں ہے ہذا غنیل اس نفع و صدقہ کرے۔

(۳) ورجوع صغیر کی روایت یہ ہے کہ حاصل شدہ نفع غنیل کے واسطے ہے۔

میان پر سندید و بات یہ ہے کہ غنیل و نفع موقوفہ مال عندہ و واپس مردے کتاب البیوع کی روایت اور صاحبین کے مذہب کی دلیل یہ ہے کہ غنیل نے اپنی ملک میں نفع حاصل کیا ہے ورجوٹھیں اپنی ملک میں نفع حاصل کرے و نفع اسی کا ہوتا ہے۔ ہذا یہ کرگندم سے غنیل نے جو نفع حاصل کیا ہے وہ بھی اسی کا ہو گا نہ اس پر اس کا صدقہ کرنا و جب سے ورنہ موقوفہ مال عندہ و دینہ و جب سے اس دلیل کی تفصیل رہا بقدر مسئلہ کے تحت مذکور چلی ہے و کتاب البیوع کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ غنیل کی ملکیت ہے ہا، جو نفع میں دو وجہوں میں سے ایک وجہ سے خیریت پیدا ہو گیا ہے یا تو اس سے کہ موقوفہ مال عندہ واپس لینے کی راہ حاصل ہے جو اس نے غنیل و ادا کے قرضہ سے کیا تھا۔ اس طور پر کہ موقوفہ مال عندہ بذات خود موقوفہ مال ہے ہا، اگر اس سے کہ جب موقوفہ مال عندہ بذات خود موقوفہ مال ہے یا تو موقوفہ مال عندہ غنیل سے پناہ یا ہو ایک کرگندم واپس لے لے۔ اور اگر موقوفہ مال لے کا قرضہ کفیل نے ادا کیا تو چھ موقوفہ مال عندہ واپس لینے کا حق حاصل نہ ہوگا۔ حاصل یہ ہوا کہ ایک کرگندم میں غنیل کی ملک متروک ہے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کی ملک باقی رہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کی ملک باقی نہ رہے اور اس طرح کی ملک، ملک قاصر ہوتی ہے و یا غنیل نے ملک قاصر سے نفع حاصل کیا ہے پس اگر غنیل غیر ملک سے نفع حاصل کرتا تو وہ نفع خیریت ہوتا۔ لیکن جب ملک قاصر سے نفع حاصل کیا ہے تو اس میں خیریت کا شبہ نہ ہوگا۔ ورنہ ذکر نفع میں یا اس سے خیریت ہے کہ موقوفہ مال عندہ ایک کرگندم میں کفیل کی ملکیت ثابت کرے پر اس لئے راضی ہوا تھا کہ کفیل موقوفہ مال سے وادارے کا لینے جب موقوفہ مال عندہ نے بذات خود ادا کیا تو وہ کفیل کے مالک ہو جانے پر راضی نہیں ہوا۔ اور جب موقوفہ مال عندہ غنیل کی ملکیت پر

اشی نہیں ہوتا، تو یا کفیل نے یہ ملک سے نفع حاصل کیا، اور یہ ملک سے نفع حاصل کیا جائے وہ خبیث ہوتا ہے اس لیے کفیل کا حاصل یہ نفع بھی خبیث ہوگا۔ یہ حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایک کرگندم سے کفیل نے جو نفع حاصل کیا ہے اس میں خبیث ہو جاتا ہے۔ اور جو خبیث ہو جائے اس سے متعین ہو جاتی ہیں ان میں عیبت سے باوجود خبیث اثر برتا ہے اور گندم بھی انہیں پیڑوں میں سے ہے جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے لہذا گندم سے جو نفع حاصل کیا ہے وہ بھی خبیث ہوگا۔ اور مال خبیث کا چونکہ صدقہ برنا واجب ہے لہذا اس نفع کا صدقہ کرنا بھی واجب ہوگا۔

جامع صغیر کی روایت میں یہ ہے کہ مذکورہ نفع میں جو خبیث پیدا ہوا ہے وہ مفسدات عنہ سے حق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے نہ کہ حق شرع کی وجہ سے پس جب مفسدات عنہ سے حق کی وجہ سے خبیث پیدا ہوا، تو اس کو مفسول عنہ کی طرف واپس کرے۔ کیونکہ مفسول عنہ کو واپس کرنے سے حق ان کے مستحق کے پاس پہنچ جائے گا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ روایت صدقہ کرنے کی بہ نسبت زیادہ صحیح ہے لیکن مذکورہ نفع مانع عنہ وینہ مستحب ہے کفیل کو حاکم کی طرف سے مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ ایک کرگندم کا بہ حال مالک کفیل ہی ہے۔

ایک شخص نے دوسرے کی جانب سے ایک ہزار درہم کی جو اس پر تھے کفالت اٹھالی پھر  
مفسول عنہ نے کفیل کو حکم کیا کہ وہ اس سے بیع عینہ کرے پس کفیل نے ایسا کر لیا کہ  
خریداری کفیل کے لئے ہوگی اور بائع نے جب نفع حاصل کیا وہ کفیل پر ہوگا

قال ومن كفل عن رجل ماله عليه مائة فامرہ الاصل ان يبيع عليه حريرا فافعل فالشراء للكفيل والربح الذي ارباحه البائع فهو عليه ومعاه الامر يبيع العينة مثل ان يستقرض من تاجر عشرة دينار عليه وبيع منه ثوبا يساوي عشرة بخمسة عشر مثلاً رغبة في بيل الزيادة لبيعه المستقرض عشرة و يتحمل عليه خمسة سمي له لما فيه من الاعراض عن الدين الى العین وهو مكروه لما فيه من الاعراض عن مائة الاقراض مطاوعة لمدموم لحل ثم قبل هذا ضمان لما يحسر المشتري نظرا الى قوله على وهو فاسد وليس بالكفيل وقبل هو توكيل فاسد لان الحرير غير متعين وكذا النمس غير معلوم لحيالة ما زاد على الدين وكيف ما كان فبالشراء للمشتري وهو الكفيل والربح اي الريادة عليه لانه العاقد

ترجمہ۔ اور اگر کسی شخص نے دوسرے کی طرف سے ایک ہزار درہم کی جو اس پر تھیں اس کے حکم سے کفالت کر لی پھر مفسول عنہ نے کفیل کو حکم دیا کہ وہ اس پر ریشم کی بیع عینہ کر لے۔ پس کفیل نے یہ کیا تو خریداری کفیل کے لئے ہوئی اور وہ نفع جو بائع نے حاصل کیا ہے وہ بھی کفیل پر ہوگا۔ اس کے معنی بیع عینہ کے طور پر امر کے ہیں مثلاً کسی تاجر سے اس درہم قرضہ مانگے پس تاجر اس قرضہ دینے سے انکار کرے اور قرضہ مانگنے والے نے ہاتھ مشاوس درہم کی مالیت کا پٹہ ازبانی حاصل کرنے کی غرض سے پندرہ درہم کے عوض فروخت کرے تاکہ قرض مانگنے والا اس درہم کے عوض فروخت کرے اور قرض مانگنے والا اوپر پانچ درہم برداشت کرے اس نفع کا نام عینہ اس لئے رکھا گیا کہ اس میں عین سے عین کی طرف عرض ہے اور عینہ مذکورہ ہے کیونکہ اس میں غل مذکور ہے پھر وہی کر کے قرض لینے کی نیکی سے

اعراض کرنا لازم آتا ہے۔ پھر کہا گیا کہ یہ مکفول عنہ کی طرف خسارہ کی ضمانت ہے جو مشتری بیع عینہ میں اٹھائے گا۔ اس کے قول طاق کی طرف نظر کرتے ہوئے حالانکہ یہ ضمان فاسد ہے اور یہ توکیل نہیں ہے اور کہا گیا کہ یہ توکیل فاسد ہے کیونکہ خرید متعین نہیں ہے اور یوں بی ثمن بھی غیر معلوم ہے کیونکہ جو کچھ دین پر زائد ہے وہ مجہول ہے۔ بہر حال خرید مشتری کے لئے ہوئی اور وہ کفیل ہے اور بیع یعنی زیادتی بھی کفیل پر ہوگی کیونکہ وہی عقد کرنے والا ہے۔

**تشریح** صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص ایسے آدمی کی طرف سے اس کے حکم سے کفیل ہوا جس پر ایک ہزار درہم قرض ہیں۔ پھر مکفول عنہ نے کفیل کو حکم دیا کہ میرے اوپر ریشم کے ایک تھن کی بیع عینہ کر لے پس کفیل نے بیع عینہ کی تو یہ خریداری کفیل کے واسطے ہوئی اور وہ بیع جو خرید کے بائع کو حاصل

ہوا ہے وہ بھی کفیل پر پڑے گا یعنی بیع عینہ میں خسارہ کا ذمہ دار بھی کفیل ہوگا مثلاً خالد کا حامد پر ایک ہزار درہم قرض ہے پس شاہد، حامد کے حکم سے اس ایک ہزار درہم کا خالد کے لئے کفیل ہو گیا پھر حامد نے شاہد کو بطریق بیع عینہ ریشم کے پٹے کا ایک تھن خریدنے کا حکم دیا چنانچہ شاہد نے بیع عینہ کے طور پر خرید لیا تو یہ خریداری بھی شاہد کے لیے ہوگی اور اس خریداری میں جو خسارہ ہوگا وہ بھی شاہد برداشت کرے گا۔

صاحب ہدایہ کے بیان کے مطابق بیع عینہ کی صورت یہ ہے کہ کفیل کسی تاجر سے مثلاً دس درہم قرضہ مانگے اور تاجر قرضہ دینے سے انکار کر دے۔ مگر تاجر قرض مانگنے والے کے ہاتھ دس درہم کی مالیت کا ایک کپڑا پندرہ درہم کے عوض ادھار فروخت کر دے تاکہ تاجر کو پانچ درہم کا نفع زائد حاصل ہو جائے پھر کفیل (قرض مانگنے والا) اس کپڑے کو بائع کے علاوہ کسی دوسرے کے ہاتھ دس درہم نقد کے عوض فروخت کر کے مکفول عنہ کا قرضہ ادا کر دے تو اس بیع میں پانچ درہم کا جو خسارہ واقع ہوا اس کو کفیل برداشت کرے گا نہ کہ مکفول عنہ بعض حضرات نے بیع عینہ کی صورت یہ بیان کی ہے کہ کفیل نے کسی تاجر سے دس درہم کی مالیت کا ایک کپڑا پندرہ درہم ادھار کے عوض خرید کر بائع کے علاوہ کسی دوسرے کو دس درہم نقد کے عوض فروخت کر دیا پھر اس مشتری سے بائع اول نے دس درہم کے عوض خرید لیا اور اس کو دس درہم ادا کر دیئے تو اس صورت میں بھی بائع اول کو پانچ درہم کا نفع حاصل ہوا۔ پس یہ بیع عینہ برداشت کرے گا نہ کہ مکفول عنہ اس مثال میں تیس آدمی درمیان میں اسلئے داخل کیا گیا ہے کہ اگر کفیل تاجر سے پندرہ درہم ادھار کے عوض خرید کر اسی کو دس درہم نقد کے عوض فروخت کر دے تو شراہ ما باع باقل نقد الثمن لازم آئے گا۔ اور سابق میں گذر چکا ہے کہ یہ ناجائز ہے اور اس بیع کا عینہ نام اس لئے رکھا گیا کہ اس میں بین سے بین کی طرف اعراض ہے یعنی قرضہ نہ دے مگر محض نفع حاصل کرنے کی غرض سے مال عین (کپڑا) دیدیا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ بیع عینہ مکروہ ہے بعض کے نزدیک مکروہ تحریمی اور بعض کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے۔ اور مکروہ اس لئے ہے کہ اس میں بخل مذموم کی پیروی کر کے قرض دینے کی نیکی سے اعراض کرنا لازم آتا ہے یعنی قرض دینا ایک نیکی تھی اس کو چھوڑ کر بخل کا مظاہرہ کیا ہے یہ خیال رہے کہ کراہت مجموعہ سے حاصل ہوئی ہے کیونکہ قرض دینے سے اعراض کرنا بھی مکروہ نہیں ہے اور وہ بخل جو تہجرتوں میں نفع طلب کرنے سے حاصل ہوا ہے وہ بھی مکروہ نہیں ہے ورنہ بیع مراہقہ مکروہ ہوتی ہاں دونوں کے مجموعہ سے کراہت پیدا ہوئی اسی سے امام محمدؒ نے فرمایا کہ میرے دل میں بیع عینہ کی طرف سے پہاڑوں کے برابر اندھ ہے اور یہ طریقہ سوا خوروں کا ایسا کردہ ہے حالانکہ بنی امی نے اس کی مذمت فرمائی ہے چنانچہ ارشاد ہے

اذا تبايعتم بالعينه واتبعتم داياب البقر دللتهم وظهر عليكم عدوكم وفي رواية سلب الله عليكم  
سرايركم فيدعوا حياركم فلا يستجاب لكم وقيل اياك والعينه فانها لعينه  
یعنی جب تم لوگ بیع عینہ کرو گے اور بیویں کی دم کے پیچھے چلو گے (جہاد پیور کرز راہت وغیرہ میں مشغول ہو جاؤ گے) تو وہ بیل  
وہ بچہ گے اور تمہارا دشمن تم پر غالب ہوگا۔

در یک روایت میں ہے کہ اس وقت تم میں سے بدکاروں کو تم پر مسدود کر کے کا پس تمہارا رب نیوکا رد کر دیں گے۔ خیران کی باتوں  
نہ ہوں اور کہا گیا کہ بیع عینہ سے بچو اس لئے کہ یہ آفت بیع عینہ کی وجہ سے ہے۔ صاحب ہدایہ نے اصل مسئلہ پر استدلال کرتے ہوئے  
فرمایا کہ بعض حضرات کی رائے ہے کہ مفلول عندہ کے قول علی (مجبور بیع عینہ کرے) کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ خسارہ کا ضمان ہے  
یعنی مفلول عندہ نے نفیل سے کہا کہ تو بیع عینہ کر لے اور اس میں جو خسارہ ہوگا اس کا ضامن میں ہوں حالانکہ یہ ضمان فاسد ہے کیونکہ ضمان  
انہیں چیزوں کا صحیح ہوتا ہے جو مضمون ہوتی ہیں اور خسارہ کی پٹنمیں نہیں ہوتا۔ مثلاً کسی نے کہا کہ تو اس بازار میں خرید و فروخت کر اس  
شرط پر کہ تجھے اس میں جو پچھو خسارہ پہنچے گا اس کا ضامن میں ہوں تو یہ ضمان باطل ہے۔ پس جب خسارے کا ضمان باطل ہے تو مفلول عندہ  
بیع عینہ میں خسارے کا ضامن ہونا بھی باطل ہوگا۔ صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ یہ مفلول عندہ کی طرف سے توکیل نہیں ہے۔ کیونکہ توکیل  
کے لئے کلمہ لی آتا ہے۔ کلمہ علی نہیں آتا۔ اور مفلول عندہ نے علی کہا ہے نہ کہ لی کہا۔ یعنی یہ کہا کہ مجھ پر عینہ کر لے یہ نہیں کہا کہ  
میرے واسطے عینہ کر لے۔ اور بعض نے کہا کہ یہ کلمہ مفلول عندہ کی طرف سے توکیل ہے کیونکہ ان بتعین علی حریروا کا مطلب ہے  
کہ تو میرے لئے خرید پھر اس کو بیع کر میرا خسارہ ادا کرنا میں یہ توکیل فاسد ہے۔ کیونکہ حریر بھی غیر معلوم المقدار ہے اور دشمن کی وہ مقدار  
جو خسارے سے زیادہ ہے وہ بھی مجہول ہے اور جب مقدار مجہول ہے تو گویا دشمن ہی مجہول ہے۔ پس جب حریر اور دشمن دونوں مجہول ہیں تو یہ  
توکیل بھی فاسد ہے۔ بہر حال توکیل فاسد ہو یا ضمان فاسد ہو، دونوں صورتوں میں توکیل اور ضمان کے فاسد ہونے کی وجہ سے خریداری  
مشترکی یعنی کفیل کے واسطے ہوگی اور اس میں جو خسارہ ہو اس کا ذمہ دار بھی خود کفیل ہوگا۔ کیونکہ کفیل ہی عقد کرنے والا ہے اور چونکہ جو شخص  
عقد کرتا ہے وہی خسارہ کا ذمہ دار ہوتا ہے اس لیے اس خسارہ کا ذمہ دار نفیل ہوگا۔

### بما ذاب له عليه او بما قضى له عليه کے الفاظ سے کفالت کا حکم

قال ومن كفّل رجل بما ذاب له عليه او بما قضى له عليه فعاب المكفول عنه فاقام المدعى اليه على  
الكفيل بان له على المكفول عنه الف درهم لم يقل بيته لان المكفول به مال مقضى به وهذا في لفظة  
القضاء ظاهر وكذا في الأخرى لان معنى ذاب تقرر وهو بالقضاء او مال بقضى به وهذا ما ص اريد به  
المستأنف كقوله أطال الله بقبائك والدعوى مطلقة عن دالك فلا تصح

ترجمہ اور گرونی شخص کسی آدمی کی طرف سے اس چیز کا نفیل ہوا جو کسی کا اس پر ثابت ہو یا ایسے حق کا نفیل ہوا جس کا کسی کے لئے اس  
پر فیصلہ یا جائے پھر مفلول عندہ غائب ہو گیا پھر مدعی (مفلول اند) نے کفیل پر بیعہ پیش کیا کہ مدعی کے مفلول عندہ پر ایک ہزار درہم ہیں تو  
مدعی کا بیعہ قبول نہ ہوگا۔ اس کے کہ مفلول پر ایسا مال ہے جس کا فیصلہ دیا گیا ہو اور یہ غلط قضاء میں تو خطا ہر ہے۔ اور اسی طرح دوسری صورت  
میں کیونکہ اب سے معنی قرار ہے میں درتہ رت قضاء کے ذریعہ ہوگا یا ایسا مال جس کا حکم کیا جاے گا اور یہ "لفظ" ماضی ہے جس سے مستقبل

مراد ہے جیسے اطلاق اللہ بقاء ک حالانکہ دعویٰ اس سے مطلق ہے اس لئے دعویٰ صحیح نہ ہوگا۔

**تشریح** صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے آدمی کی طرف سے ان الفاظ کے ساتھ کفیل ہوا کہ اس پر فلاں کا جو کچھ ثابت ہو یعنی حساب و کتاب میں جو کچھ اس پر اٹکے اس کا کفیل میں ہوں یہ کہہ کر میں اس حق کا کفیل ہوں جس کا فلاں کے لئے اس پر فیصلہ کیا گیا ہو۔ پھر مکفول عنہ غائب ہو گیا اور مدعی یعنی مکفول لہ نے کفیل پر گواہ پیش کئے کہ میرا مکفول عنہ پر ایک ہزار درہم ہے تو مکفول لہ کے گواہ قبول نہ ہوں گے۔ مثلاً خالد نے کہا کہ میں حامد کی طرف سے اس مال کا کفیل ہوں جو مال شاید کا حامد پر ثابت ہو یا خالد نے یہ کہا کہ میں حامد کی طرف سے اس حق کا کفیل ہوں جس کا شاید کے لئے اس پر حکم کیا جائے پھر مکفول عنہ یعنی حامد غائب ہو گیا اور مکفول لہ یعنی شاید نے کفیل یعنی خالد پر بینہ پیش کیا کہ میرے مکفول عنہ یعنی حامد پر ایک ہزار درہم ہیں تو مکفول لہ یعنی شاید کا بینہ قبول نہ ہوگا۔ اب یہ مکفول عنہ کے حاضر ہونے پر مکفول لہ کا بینہ قبول کر لیا جائیگا۔ دلیل یہ ہے کہ بینہ کا قبول ہونا صحت دعویٰ پر موقوف ہے یعنی اگر دعویٰ صحیح ہے تو مدعی کا بینہ قبول ہوگا ورنہ نہیں اور یہاں مکفول لہ کا دعویٰ صحیح نہیں کیونکہ دعویٰ اور مکفول بہ کے درمیان مطابقت موجود نہیں ہے حالانکہ اس جگہ صحت دعویٰ کے لئے دعویٰ اور مکفول بہ کے درمیان مطابقت کا ہونا ضروری ہے اور مکفول بہ اور دعویٰ میں مطابقت اس لئے موجود نہیں ہے کہ مال مکفول بہ یا تو وہ مال ہے جس کا کفالہ سے پہلے مکفول عنہ پر حکم کر دیا گیا ہے کیونکہ کفیل نے ماقضی ماضی کا صیغہ ذکر کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ کفالہ سے پہلے جس مال کا مکفول عنہ پر قاضی نے حکم کیا ہے کفیل نے اس کی کفالت کی ہے اور ماذاب لہ علیہ کہنے کی صورت میں بھی مکفول بہ وہ مال ہے جس کا کفالہ سے پہلے مکفول عنہ پر حکم کیا گیا ہے کیونکہ ذاب کے معنی تقرر اور وجہ کے ہیں اور تقرر مال قضائے قاضی سے ہوتا ہے پس ثابت ہوا کہ کفیل نے اس مال کی کفالت کی ہے جو قضائے قاضی سے واجب ہوا ہے یا مال مکفول بہ وہ مال ہے جس کا کفالہ کے بعد مکفول عنہ پر حکم کیا جائے گا کیونکہ لفظ ذاب اور قضی اگرچہ صیغہ ماضی ہیں لیکن مراد مستقبل ہے جیسے اطلاق اللہ بقانک میں لفظ اطلاق ماضی ہے لیکن استقبال کے معنی مراد ہیں بہر حال مکفول بہ وہ مال ہو جس کا مکفول عنہ پر کفالہ سے پہلے حکم کر دیا گیا ہے یا وہ مال ہو جس کا کفالہ کے بعد حکم کیا جائے گا دونوں صورتوں میں مکفول بہ مال مقید ہے اور مکفول لہ کا مکفول عنہ پر ایک ہزار درہم کا دعویٰ مطلق ہے یعنی مکفول لہ نے مطلقاً ایک ہزار درہم کا دعویٰ کیا ہے۔ دعویٰ میں نہ اس سے تعریض کیا کہ کفالہ سے پہلے مکفول عنہ پر اس کا حکم کیا گیا ہو اور نہ اس بات سے تعرض کیا کہ کفالہ کے بعد حکم کیا جائے گا پس ثابت ہو گیا کہ مال مکفول بہ اور دعویٰ کے درمیان مطابقت نہیں ہے اور جب دعویٰ اور مال مکفول بہ کے درمیان مطابقت نہیں پائی گئی تو دعویٰ صحیح نہ ہوگا اور جب دعویٰ صحیح نہیں ہوا تو بینہ بھی قبول نہ ہوگا۔

کسی نے بینہ قائم کر دیئے کہ میرا فلاں پر اس قدر مال ہے اور یہ شخص اس کی طرف سے اس کے حکم سے کفیل ہے تو مال کا حکم کفیل اور مکفول عنہ پر دیدیا جائے گا۔

ومن أقام البينة ان له على فلان كذا وان هذا كفيل عنه بامرہ فانه يقضى به على الكفيل وعلى المكفول عنه وان كانت الكفالة بغير امرہ يقضى على الكفيل خاصة وانما تقبل لان المكفول به مال مطلق بخلاف ما تقدم وانما يختلف بالامر وعدمه لانهما يتغايران لان الكفالة بامر تبرع ابتداء ومعاوضة انتهاء وبغير امر



سرخ اسداء و اسنہاء قد عواد حدهما لا یخصی لہ بالاحر و اداقصی بہ بالامر نہ امرہ و ہو یخصی الافر  
بالسار فیصر مقصبا علیہ و الکفایۃ بغير امرہ لانہما جانیہ لایہ یعمد صحیحاً قیام لدین فی رعم لکفیل  
فلایبعدنی اللہ و فی لکفایہ بامرہ برجع الکفیل لما ادی علی الامر و فی زفر لایرجع لایہ لکفیل لکفیل  
فی رعمہ و یصلہ غیرہ و یحل بقول صدر مکدب سرعاً فطیل ما فی رعمہ

ترجمہ : اور کہ یہ بیہ قیام یہ کہ میرے اندر پر اس قدر رہا ہے اور یہ تنہا اس کی طرف سے اس کے ختم سے نہیں ہے تو اس کا نام  
نیل و منہال عنہ یرید یہ ہے کہ اور اگر کفایہ بغير اس کے ختم کے و تو خاص طور سے نیل پر حکم یہ ہے کہ اور بینہ کی سے قبول یہ  
ہے کہ منہال بہاں مطلق ہے برخلاف سابق ہے۔ اور حکم یہ ہے اور نہ اس کے تحت اس کے ہے۔ یہ دونوں ہر حکم میں  
ہیں یونکہ کفایہ ہر ابتداء تہریر ہے و ابتداء معوضہ ہے اور کفایہ بغير امر ابتداء اور ابتداء تہریر ہے۔ جس کے دونوں میں سے ایک  
دعویٰ کے لئے وجہ ہے اس کے لئے دوسری قسم کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا و رد ب کفایہ ہر حکم پر یا یہ تو منہال عنہ کا حکم وینا ہے  
ہو یا یہ کہ اس کے اقرار کو بھی متضمن ہے یہ اقرار بھی منقول عنہ پر حکم یہ ہو اور جو ہے کہ اور کفایہ بغير امر منہال عنہ کی جانب سے  
نکلتا۔ یہاں سے نیل کے ماں میں قیام دین پر موقوف ہے مذاہن منقول عنہ کی طرف متعدی نہ ہو اور کفایہ ہر حکم میں نیل  
یہ کہ ماں منقول عنہ سے اس کے لگا اور امام زقر نے فرمایا کہ وہ اس نہیں لے گا کیونکہ جب نیل کے کفایہ کا انکار یا تو وہ اپنے مان  
میں منقسم ہو گا پس وہ اپنے عدو پر حکم نہیں کرے گا و رد ب ہے کہ نیل مذکور کی شہادت تکذیب برائی کی ہے تو جو پھر نیل کے مان میں  
وہ باطل ہو گیا۔

تشریح : صورت مسد یہ ہے کہ اگر ایک شخص مثلاً مرد و خاتون صرف سے اس کے حکم کے ماں و جمل کا نیل ہو یا چھ منہال عنہ کی  
خاتون غائب ہو یا چھ منہال عنہ کی شہادت نے قضی کی عدالت میں دعویٰ کرے بینہ پیش یا کہ میرے اندر غائب بیٹی نہ ہے اس قدر  
ہے اور یہ بیٹی خاتون کی طرف سے اس کے حکم سے نیل ہے تو مذکور ماں سے ماں میں قضی ہے یہ فیصلہ نیل و منہال عنہ دونوں کے  
ہے کا یعنی نیل حاضر پر جو حکم کیا جائے گا اسی کے ذیل میں منقول عنہ غائب پر بھی حکم ہو جائے گا و اگر کفایہ منہال عنہ کے حکم کے لئے  
منقول نہ کے بینہ کی وجہ سے مال کا حکم فقط کفیل پر یہ ہے کہ منہال عنہ غائب پر قضی ہے یہ حکم نہ ہو گا۔

حاصل : یہ کہ اس مسئلہ میں کفایہ ہر امر و دونوں صورتوں میں منہال عنہ کا بینہ قبول کیا جائے گا۔  
ونیل : یہ کہ اس مسئلہ میں منہال بہاں مطلق ہے یونکہ نیل نے اس ماں و نہ توقف فحسی (اس کا حکم برآید کیا) کے ساتھ مقید  
تہ و نہ بقصی بہ (اس کا فیصلہ یہ ہے کہ) کے ساتھ مقید یہ ہے و رد ب کی قید کے ساتھ مقید نہیں یا تو منہال بہاں مطلق ہو  
منہال ہے کہ دعویٰ بھی مطلق ہے یونکہ منہال عنہ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ میرے منہال عنہ پر اس قدر رہا ہے اور اس مال کوئی قید کے ساتھ مقید  
نہیں یا ہے جس جانب دعویٰ اور مدعی بہ (مال منقول ہے) دونوں مطلق میں تو متباہت کے پاس جائی وجہ سے دعویٰ صحیح ہو گا و رد ب  
دعویٰ صحیح سے قید بھی قبول کیا جائے گا کیونکہ جو بینہ دعویٰ صحیح پر مبنی ہوتا ہے اس کو شرعاً قبول کیا جاتا ہے ہذا اس مسئلہ میں بھی منقول لایہ  
پیش آیا بینہ قبول کیا جائے گا اس کے برخلاف گذشتہ مسئلہ میں کہ اس میں دعویٰ اور مدعی بہ (منقول ہے) کے درمیان مطابقت نہ ہونے  
کی وجہ سے بینہ قبول نہ ہو گا۔

صاحب ہدایہ اسما یختلف بالامر وعدمہ لا یھما یتغایران الح سے کفالت کا یہ ہا، مراد کفالت بغیر الامر کے درمیان اختلاف حکم کی وجہ بیان کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ کفالت بالامر کی صورت میں قاضی کا حکم کفیل اور مملکوں کے دونوں پر نافذ ہوتا ہے اگرچہ قضا، علی الغائب ناجائز ہے اور کفالت بغیر الامر کی صورت میں فقط کفیل پر نافذ ہوگا اور مملکوں کے دونوں پر نافذ نہیں ہے اس پر نافذ نہ ہوگا وجہ یہ ہے کہ کفالت بالامر اور کفالت بغیر الامر دونوں باہم متغائر ہیں۔ اس طور پر کہ کفالت بالامر ابتدا، تو تہم ہے اور انتہا، معاوضہ ہے اور کفالت بغیر الامر ابتدا، بھی تہم ہے اور انتہا، بھی تہم ہے پس جب کفالت بالامر اور کفالت بغیر الامر کے درمیان تغایر ثابت ہو گیا تو مملکوں کے ان دونوں میں سے ایک کا دعویٰ کرنے سے اس کے لئے دوسرے کا فیصلہ نہ کیا جائے گا کیونکہ حاکم اسی سبب کے ساتھ فیصلہ کرتا ہے جس سبب سے مدعی دعویٰ کرتا ہے چنانچہ مدعی نے امر ملک کا دعویٰ خرید سے کیا یعنی یہ کہا کہ میں اس چیز کا مالک اس لئے ہوں کہ میں نے اس کو خریدا ہے تو حاکم کے لئے یہ بات نہ ہوگا کہ وہ بیہ کے ذریعہ مالک ہونے کا فیصلہ کرے۔ اگرچہ خرید اور بیہ دونوں کا حکم ایک ہے۔ یعنی دونوں کا حکم ملک سے ہے پس جب مدعی یعنی مملکوں کے کفالت بالامر کا دعویٰ کیا اور قاضی نے بیہ کے ساتھ کفالت بالامر کا فیصلہ کیا تو یہ ثابت ہو گیا کہ مملکوں کے کفالت نے کفیل کو کفالت کرنے کا حکم دیا ہے اور کفالت کا حکم دینا اس بات کو متضمن ہے کہ مملکوں کے کفالت کے واسطے مال کا اقرار کیا ہے کیونکہ ممانہ ل عنہ کفیل کو مال ادا کرنے کا حکم اسی وقت کرے گا جبکہ وہ مملکوں کے کفالت کے واسطے مال کا اقرار کرے اور جب مملکوں کے کفالت کا مال کا اقرار نہ ثابت ہو گیا تو یہ اقرار بھی قاضی کے فیصلہ کے تحت داخل ہوگا گویا قاضی نے حکم، پیدا کیا کہ مملکوں کے کفالت نے اس مدعی یعنی مملکوں کے کفالت کے واسطے مال کا اقرار کیا ہے۔ اب اس فیصلہ کے بعد اگر مملکوں کے کفالت نہ ہو گیا تو اس کے خلاف دوبارہ بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور اگر مملکوں کے کفالت بغیر الامر کا دعویٰ کیا یعنی یہ کہا کہ فداں پر میرا اس قدر مال ہے اور یہ شخص بغیر اس کے حکم کے اس کا کفیل ہے تو یہ کفالت مملکوں کے کفالت (غائب) کی جانب کو نہیں لگتا۔ یعنی اس صورت میں مال کے سلسلہ میں قاضی کا فیصلہ فقط کفیل پر نافذ ہوگا اور مملکوں کے کفالت پر نافذ نہ ہوگا اور کفیل پر مال لازم ہونے سے مملکوں کے کفالت پر مال کا واجب ہونا لازم نہیں آتا چنانچہ اگر کسی نے یہ کہا کہ فداں کا فداں یہ ایک بندہ اور ہم ہے اور میں اس کا کفیل ہوں تو کفیل پر مال واجب ہوگا اگرچہ مملکوں کے کفالت پر واجب نہیں ہوتا کیونکہ یہ ہے کہ کفالت بغیر الامر کی حالت اس پر موقوف ہے کہ کفیل کے گمان میں دین موجود ہو یعنی صرف کفیل کا گمان ہو کہ مملکوں کے کفالت پر مملکوں کے کفالت ہے اور ایک آدمی کا گمان چونکہ دوسرے پر لازم نہیں ہوتا اس لئے یہ دین کفیل سے مملکوں کے کفالت کی طرف متعدی نہ ہوگا اور انسان چونکہ اپنے گمان میں ماخوذ ہوتا ہے اس لئے یہ مال کفیل سے لیا جائے گا۔

وفی الکفالة مامره يرجع الکفیل الح سے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر کفالت، مملکوں کے کفالت کے حکم سے ہو تو کفیل مملکوں کے کفالت کی طرف سے جو کچھ ادا کرے گا اس کو مملکوں کے کفالت سے رجوع کر سکتا ہے اور حضرت امام زفر نے فرمایا کہ مذکورہ مسئلہ میں کفالت بامره کے باوجود کفیل کو مملکوں کے کفالت سے رجوع کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔

امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں مملکوں کے کفالت کے ذریعہ کفالت ثابت کیا ہے اور بینہ سے ثابت کرنے کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جبکہ مدعی علیہ منکر ہو یا معلوم ہو کہ کفیل، کفالت کا منکر ہے اور جب کفیل کفالت کا منکر ہے اور مملکوں کے کفالت کے ذریعہ کفالت ثابت کیا ہے تو گویا کفیل کے خیال کے مطابق ممانہ ل عنہ کفیل پر ظلم کیا ہے اور منسوب کسی دوسرے پر ظلم کرنے کا حق نہیں ہوتا بذاتہ کفیل، یہ حق نہ ہوگا کہ وہ مملکوں کے کفالت سے نقد ار مادی رجوع کرے اس پر ظلم نہ ہوگا۔

تین ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جب قاضی نے کفیل کے خلاف فیصد دے کر کفالہ ثابت کر دیا تو کفیل اپنے اس قول میں کہ کفیل نہیں ہوں شرعاً مکذب ہو گیا ہے یعنی شرعاً کفیل کی تکذیب کر دی گئی ہے اور جب شرعاً کفیل کی تکذیب کر دی گئی تو جو کچھ کفیل کے کمان میں تھا یعنی اس کا منظوم ہونا وہ بھی باطل ہو گیا اور جب کفیل کا کمان باطل ہو گیا تو یہ ثابت ہو گیا کہ مکتول عندہ پر مال تھا اور کفیل نے اس کے حکم سے کفالت قبول کی ہے اور جب کفیل نے مکتول عندہ کے حکم سے کفالت قبول کی ہے تو دین ادا کرنے کے بعد کفیل کو مکتول عندہ سے رجوع کرنے کا بھی اختیار ہوگا۔

ایک آدمی نے گھر بیچا، ایک آدمی بائع کی جانب سے کفیل بالدرک ہو گیا یہ تسلیم کرنا ہے

قال ومن باع داراً وكفل رجل عه بالدرک فهو تسلیم لان الكفالة لو كانت مشروطة في البيع فتماه بقوله ثم بالدعوى يسعى في نقض ماتم من جهته وان لم تكن مشروطة فيه فالمراد بها احكام البيع وترغيب المشتري فيه اذ لا يرغب فيه دون الكفالة فزل منزلة الاقرار بملك النافع

ترجمہ اور کسی نے مکان فروخت کیا اور ایک آدمی بائع کی طرف سے کفیل بالدرک ہو گیا تو یہ تسلیم ہے اس لیے کہ کفالہ اگر بیع کے اندر مشروط ہو تو بیع کا پورا ہونا کفیل کے قبول کرنے پر ہے۔ پھر دعویٰ کر کے اس چیز کو توڑنے کی کوشش کرتا ہے جو اس کی طرف سے تمام ہوئی ہے اور اگر کفالہ بالدرک اس بیع میں مشروط نہ ہو تو کفالہ سے مراد بیع کا مستحکم ہونا اور مشتری کا اس بیع میں رغبت کرنا ہے جبکہ مشتری بغیر کفالہ کے اس بیع میں رغبت نہ کرے پس عقد کفالہ، ملک بائع کے اقرار کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا۔

تشریح صورت مسدہ یہ ہے کہ اگر کسی نے مکان فروخت کیا اور ایک شخص بائع کی طرف سے مشتری کے لئے کفیل بالدرک ہو گیا یعنی کفیل نے مشتری سے کہا کہ اگر یہ مکان مستحق ہو گیا تو ثمن واپس کرنے کا ضامن میں ہوں۔ پس کفیل کا یہ کہنا اس بات کو تسلیم کرنا ہے کہ یہ مکان بائع کی ملک ہے اس کے بعد اگر کفیل نے مشتری پر یہ دعویٰ کیا کہ اس مکان کا مالک میں ہوں تو کفیل کے اس دعویٰ کی سماعت نہ ہوگی اور اس کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی کیونکہ کفالہ بیع کے اندر مشروط ہوگا یا مشروط نہ ہوگا یعنی یا تو بائع نے اس شرط کے ساتھ فروخت کیا ہوگا کہ فداں آدمی مشتری کے لئے کفیل بالدرک ہے اور یا بغیر شرط کے فروخت کیا ہوگا مگر بعد میں کسی نے کفالت قبول کر لی ہوئی۔ پس اگر کفالہ بیع کے اندر مشروط ہے تو بیع کا تمام ہونا کفیل کے قبول کرنے پر موقوف ہوگا یعنی جب کفیل، کفالہ بالدرک قبول کرے گا۔ تب جب کہ بیع پوری ہوگی گویا عقد بیع کو واجب اور لازم کرنے والا کفیل ہے اس کے بعد اگر کفیل یہ دعویٰ کرے کہ مکان کا مالک میں ہوں اور یہ مکان میری ملک ہے تو گویا وہ اس عقد کو توڑنا چاہتا ہے جو خود اس کی طرف سے پورا کیا گیا تھا اور اس عقد کو توڑنے کی کوشش کرنا جو خود اس کی طرف سے تمام ہوا ہو باطل ہے اس لئے اس مسئلہ میں کفیل کا یہ دعویٰ کرنا کہ مکان کا مالک میں ہوں یہ بھی باطل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کفیل اگر اس مسئلہ میں شفع ہو تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جاتا ہے اس کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ کفیل نے پہلے بائع کی ملک کا اقرار کیا ہے اور اب اپنی ملک کا دعویٰ کرتا ہے تو اسکے دعویٰ میں تناقض ہو گیا اور تناقض کی صورت میں دعویٰ قبول نہیں ہوتا اس لئے کفیل کا یہ دعویٰ کہ مکان کا مالک میں ہوں قبول نہ ہوگا۔

اور اگر کہہ، عقد بیع میں شرط نہ ہو تو کفالہ کا مقصد عقد بیع کو مستحکم اور مضبوط کرنا اور مشتری کو اس عقد کی طرف راغب کرنا ہوتا ہے کیونکہ

بہا اوقات بیع کے مستحق ہونے کے اندیشہ سے مشتری اس بیع کو خریدنے کی طرف رغبت نہیں کرتا۔ پس کفیل مشتری کو اطمینان دلاتے ہوئے کہتا ہے کہ تو مکان کو خرید لے اور فکر مت کر یہ مکان بائع ہی کی ملک ہے اور اگر خدا نخواستہ کسی نے استحقاق کا دعویٰ کر کے اس مکان کو لے لیا تو ثمن واپس کرنے کا ضامن میں ہوں پس اس صورت میں بھی کفیل کی طرف سے بائع کی ملک کا اقرار پایا گیا اور جو شخص بائع کی ملک کا اقرار کر لے اس کے لئے جائز نہیں کہ وہ اس کے بعد اپنے مالک ہونے کا دعویٰ کرے۔

حاصل یہ کہ اس صورت میں کفالت، کفیل کی جانب سے بائع کے مالک دار ہونے کے اقرار کے مرتبہ میں ہے اور جب کفالت کی وجہ سے کفیل نے اس بات کا اقرار کر لیا کہ اس مکان کا مالک بائع ہے تو اس کے بعد کفیل کا یہ دعویٰ کہ میں مالک ہوں تناقض کی وجہ سے قابل قبول نہ ہوگا۔

### گواہی دی اور مہر لگائی اور کفالت بالدرک نہیں اٹھائی تو یہ تسلیم نہیں

قال ولو شهد وختم ولم يكفل لم يكن تسليماً وهو على دعواه لان الشهادة لا تكون مشروطة في البيع ولا هي اقرار بالملك لان البيع مرة يوجد من المالك وتارة من غيره ولعله كتب الشهادة ليحفظ الحادثة بخلاف ما تقدم قالوا اذا كتب في الصك باع وهو يملكه او بيعا باتا نافذا وهو كتب شهد بذلك فهو تسليم الا اذا كتب الشهادة على اقرار المتعاقدين.

ترجمہ اور اگر کسی نے گواہی کی اور مہر کی اور کفالت درک نہیں کی تو یہ تسلیم نہیں ہے اور وہ اپنے دعویٰ پر قائم رہے گا اس لئے کہ گواہی بیع میں مشروط نہیں ہوتی اور نہ گواہی ملکیت کا اقرار ہے کیونکہ بیع کبھی مالک کی طرف سے واقع ہوتی ہے اور کبھی غیر کی طرف سے واقع ہوتی ہے اور شاید اس نے گواہی اس لئے لکھی ہو کہ اس واقعہ کو یاد رکھے۔ برخلاف مسئلہ سابق کے مشائخ نے فرمایا کہ جب بیعنامہ میں لکھا گیا کہ بائع نے اس دار کو فروخت کیا در انحالیہ وہ اس کا مالک تھا یا اس نے بیع قطعی نافذ کے ساتھ فروخت کیا اور گواہ نے گواہی لکھی کہ وہ اس کا شاہد ہے تو یہ گواہ کی طرف سے تسلیم ہے مگر جب گواہ نے متعاقبین کے اقرار پر گواہی لکھی ہو۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے مکان فروخت کیا اور ایک شخص مکان فروخت ہونے پر تحریر اگواہ ہو گیا اور دستخط کر کے اپنی مہر لگا دی۔ مگر یہ گواہ کفیل بالدرک نہیں ہوا تو یہ گواہ کی طرف سے بائع کی ملکیت کو تسلیم کرنا نہیں ہوگا یعنی یہ گواہی اس بات کی علامت نہ ہوگی کہ گواہ بائع کو مکان کا مالک تسلیم کرتا ہے۔ چنانچہ اسکے بعد گواہ نے اگر یہ دعویٰ کیا کہ میں مکان کا مالک ہوں تو اس کا دعویٰ قابل سماعت ہوگا اور اگر کسی دوسرے نے مکان کے مالک ہونے کا دعویٰ کیا اور اس نے اس کے مالک ہونے کی گواہی دی تو بھی اس کی گواہی کو قبول کر لیا جائے گا۔

دلیل یہ ہے کہ شہادت نہ تو بیع کے اندر مشروط ہے اور نہ بائع کی ملک کا اقرار ہے شہادت بیع کے اندر مشروط تو اس لئے نہیں کہ شہادت بیع کے مناسب نہیں ہے اور بائع کی ملک کا اقرار اس لئے نہیں کہ بیع کبھی تو مالک کی طرف سے واقع ہوتی ہے اس طور پر کہ مالک نے خود کسی کے ہاتھ اپنی مملوکہ چیز فروخت کی اور کبھی غیر کی طرف سے واقع ہوتی ہے اس طور پر کہ وکیل نے فروخت کی یا فضولی نے فروخت کی پس مکان کی بیع پر گواہ ہونا اس بات کا اقرار نہیں ہوگا کہ اس نے اپنا مملوکہ مکان فروخت کیا ہے اور جب گواہ کی گواہی، بائع کی

ملک کا اقرار نہیں ہے تو اب اگر گواہ خود اپنی ملک کا دعویٰ کرے تو اس سے دعویٰ میں تناقض نہ ہوگا اور جب دعویٰ میں تناقض نہ ہو تو اس کا دعویٰ ملکت بھی قابل توجہ اور قابل ماعت ہوگا۔ برخلاف مسئلہ سابق یعنی کفالہ بالدرک کے کہ کفالہ بالدرک، کفیل کی جانب سے بائع کی ملک کا اقرار ہوتا ہے اور جب غیل بالدرک نے بائع کی ملک کا اقرار کیا تو اب اس کو اپنی ملکیت کے دعویٰ کا حق نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر اس نے دعویٰ کیا بھی، تو اس کو قبول نہ کیا جائیگا۔

سوال رہی یہ بات کہ جب مکان کی بیع پر گواہی بائع کی ملک کا اقرار نہیں ہے تو پھر اس شہادت کو مانتے سے کیا فائدہ ہے؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے گواہی اس مقصد سے لکھی گئی ہو کہ اس واقعہ کو یاد رکھے کہ اس مکان کی مانت ایسا واقعہ ہوا تھا پس اس سے ملکیت کا اقرار لازم نہیں آتا۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ مشائخ احناف نے کہا کہ اگر بیعنا میں لکھا گیا کہ بائع نے اس مکان کو فروخت کیا درانی لید بائع اس کا مالک تھا یا بیع قطعی نافذ کے ساتھ فروخت کیا اور گواہ نے گواہی لکھی کہ میں اس کا شاہد ہوں تو یہ گواہ کی طرف سے بائع کی ملکیت کو تسلیم کرنا ہوگا کیونکہ بیع اسی وقت نافذ ہو سکتی ہے جبکہ مکان بائع کی ملکیت ہو یا اگر گواہ نے یہ گواہی لکھی کہ میں اس بات پر گواہ ہوں کہ عاقدین نے میرے سامنے اس کا اقرار کیا ہے کہ بائع اس مکان کا مالک ہے تو یہ بھی گواہ کی طرف سے بائع کی ملکیت کو تسلیم کرنا نہیں ہوگا۔ کیونکہ عاقدین کے اقرار سے حقیقی ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے اور اگر گواہ نے صرف یہ لکھا ہے کہ میں ایجاب و قبول کا شاہد ہوں تو بدرجہ اولیٰ گواہ کی طرف سے بائع کی ملک کا اقرار نہ ہوگا۔ جمیل احمد عفی عنہ

## فصل فی الضمان

یہ فصل ضمان کے بیان میں ہے

تشریح کفالہ اور ضمانت دونوں ہم معنی ہیں اسی وجہ سے اکثر فقہاء نے باب الکفالہ کے بجائے باب الضمان تحریر کیا ہے مگر چونکہ جامع مغیر میں چند مسائل ایسے ہیں جن میں بجائے کفالت کے ضمان کا لفظ مذکور ہے اس لئے صاحب ہدایہ نے ان مسائل کو علیحدہ فصل میں اسی لفظ ضمان کے ساتھ ذکر فرمایا ہے۔

وکیل مؤکل کے ثمن کا ضامن بن گیا اور مضارب رب المال کیلئے ضامن بن گیا تو ضمان کا حکم

قال ومن باع لرجل ثوبا وضمن له الثمن او مضارب صمن ثمن متاع رب المال فالضمان باطل لان الكفالة سرام المطالبة وهي اليهما فيصير كل واحد منهما ضامنا لنفسه ولان المال امانة في ايديهما والضمان تعبير لحكم الشرع فيسرد عليه كاشتراطه على المودع والمستعير

ترجمہ اور اگر کسی نے ایک شخص کے لئے تھان فروخت کیا اور اس کے لئے ثمن کا ضامن ہو یا یا مضارب، رب المال کے سامان کے ثمن کا ضامن ہو گیا تو یہ ضمان باطل ہے کیونکہ کفالہ مطالبہ کو مستلزم کرنے کا نام ہے اور مطالبہ کا حق انھیں دونوں کو ہے پس ان دونوں میں



سے ہر ایک اپنی ذات کے واسطے ضامن ہوگا اور اس لئے کہ مال ان دونوں کے قبضہ میں امانت ہے اور ضمان حکم شرع کو بدلنا ہے لہذا اسی پر نوادیا جائے گا جیسے مودع اور مستعیر پر شرط لگانا مردود ہے۔

تشریح..... اس عبارت میں ایک مسئلہ دو صورتیں مذکور ہیں،

۱۔ ایک شخص مثلاً خالد نے بطریق وکالت دوسرے شخص مثلاً حامد کا کپڑا فروخت کیا اور وکیل یعنی خالد اپنے مؤکل یعنی حامد کے لئے ثمن کا ضامن ہو گیا۔

۲۔ یا مضارب نے مضاربہ کا سامان فروخت کیا اور خود مضارب ہی رب المال کے لئے ثمن کا ضامن ہو گیا۔

تو ان دونوں صورتوں میں ضمان باطل ہے۔

دلیل یہ ہے کہ ضمان یعنی کفالہ اپنے اوپر مطالبہ کو لازم کرنے کا نام ہے یعنی کفالہ کی وجہ سے مکفول لہ کو مکفول عندہ کے ساتھ کفیل سے بھی مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے اور حقوق بیع چونکہ عاقدین کی طرف لوٹتے ہیں اس لئے مشتری سے ثمن کے مطالبہ کا حق بھی وکیل بالبیع اور مضارب کو حاصل ہوگا۔ پس عاقد ہونے کی وجہ سے چونکہ مطالبہ کرنے والے یہی ہیں۔ اس لئے ان کا ضامن ہونا اپنی ذات کے لئے ضامن ہونا ہے اور اپنی ذات کے لئے ضامن ہونا چونکہ شرعاً ناجائز ہے اس لئے وکیل بالبیع کا مالک کے لئے اور مضارب کا رب المال کے لئے ثمن کا ضامن ہونا درست نہیں ہے اس کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ وکیل بالبیع اور مضارب عاقد ہونے کی وجہ سے مطالب (مطالبہ کرنے والے) ہیں اور ضامن ہونے کی وجہ سے مطالب (جس سے مطالبہ کیا جائے) بھی ہیں تو ایک ہی شخص کا مطالب اور مطالب دونوں ہونا لازم آیا حالانکہ ایک شخص کا مطالب اور مطالب دونوں ہونا ناجائز ہے۔ اس لئے یہ ضمان بھی ناجائز ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ مال وکیل بالبیع اور مضارب کے قبضہ میں امانت ہے۔ پس وکیل اور مضارب امین ہوئے اور امین، مال امانت کا ضامن نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ امین کو مال امانت کا ضامن بنانے سے حکم شرع کو بدلنا لازم آئے گا حالانکہ حکم شرع کسی کے بدلنے سے نہیں بدل سکتا۔ پس وکیل اور مضارب کے ضامن ہونے کو انھیں کی طرف پھینک دیا جائے گا یعنی ان کا ضامن ہونا شرعاً معتبر نہ ہوگا جیسے مودع (بفتح ابدال) اور مستعیر پر ضمان کی شرط لگانا مردود ہے مثلاً خالد نے اپنا مال حامد کے پاس ودیعت رکھا اور مالک مال نے شرط لگائی کہ اگر ضائع ہو جائے تو ضامن ہے پس مودع یعنی حامد نے یہ شرط منظور بھی کر لی تو بھی باطل ہے یعنی اس شرط کے باوجود اگر مال ضائع ہو گیا تو مودع ضامن نہ ہوگا یا مثلاً خالد نے حامد سے کوئی چیز مستعار لی اور حامد نے مستعار دے کر یہ شرط لگادی کہ اگر ضائع ہو گئی تو تو ضامن ہے پس یہ شرط بھی باطل ہے یعنی ضائع ہونے کی صورت میں مستعیر یعنی خالد ضامن نہ ہوگا اور مودع اور مستعیر پر ضمان کی شرط لگانا اس لئے مردود ہے کہ یہ شرط لگانا حکم شرع کو متغیر کرنا ہے اور حکم شرع کو متغیر کرنا ناجائز ہے۔ اس لئے یہ شرط لگانا بھی ناجائز ہے۔ یہ ایسا ہے جیسے ایک شخص پر سجدہ سہو واجب ہو مگر اس نے بیت خروج صلوٰۃ سلام پھیرا تو اس سلام پھیرنے کو اسی پر رد کر دیا جائے گا۔ اور وہ نماز سے نہیں نکلا گا حتیٰ کہ اس کے واسطے سجدہ سہو کی طرف عود کرنا جائز ہے کیونکہ بیت خروج صلوٰۃ سلام پھیرنا حکم شرع کو بدلنا ہے بایں طور کہ اس پر جو سجدہ سہو واجب ہے اس کو ادا کئے بغیر نماز سے نکلنے کے لئے سلام پھیرا گیا ہے۔

دو شخصوں نے ایک غلام کو ایک ہی عقد میں بیچا ایک اپنے شریک کے لئے  
اس کے حصہ شمن کا ضامن ہو گیا تو ضمان کا حکم

و کذا رحلان باعوا عبدا صنفه واحدا و ضمن احدهما لصاحبه حصته من الثمن لانه لو صح الصمان مع  
الشركه بصير صامما لنفسه ولو صح في نصيب صاحبه حصة يودي الي فسمه الدبس قبل قبضه ولا يجوز  
ذلك بخلاف ما اذا باعوا بصفقتين لانه لا شركة الا ترى ان للمشتري ان يقلل نصيب احدهما ويقصص اد  
نقد ثمن حصته وان قبل الكل

ترجمہ اور ایسے ہی دو شخصوں نے ایک غلام ایک صفقہ میں فروخت کیا اور ان دونوں میں سے ایک اپنے شریک کے لئے اس کے  
حصہ شمن کا ضامن ہو گیا اس لئے کہ اگر شرکت کے ساتھ ضمان صحیح ہو تو وہ اپنی ذات کے واسطے ضامن ہوگا۔ اور اگر خاص طور سے اس کے  
ساتھ ہی اس کے حصہ میں صحیح ہو تو قبضہ کرنے سے پہلے قرضہ کی تسمیہ لازم آئے گی۔ حالانکہ یہ جائز نہیں ہے برعکس اس کے جب دونوں نے اس  
صفقہ میں فروخت کیا ہو۔ کیونکہ کوئی شرکت نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مشتری کو اختیار ہے وہ ان دونوں میں سے ایک کے حصہ میں  
بیع قبول کرے اور جب اس کے حصہ کا شمن دیدے تو اس کے حصہ پر قبضہ کرے اور چکل کی بیع قبول کی ہو۔

تشریح صورت مسد یہ ہے کہ اگر ایک غلام دو شخصوں کا مشترک ہو اور دونوں نے عقد واحد کے تحت اس کو فروخت کر دیا ہو مثلاً یہ جائز  
ہو کہ دونوں نے یہ غلام ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کیا اور دونوں بائع میں سے ایک اپنے شریک کے واسطے اس کے حصہ شمن کا ضامن  
ہو گیا تو یہ ضمان باطل ہے۔

دلیل یہ ہے کہ یہ شخص یا تو شرکت کے باوجود ضامن ہوگا۔ مثلاً مطلقاً نصف شمن کا ضامن ہوگا اور یہ خاص طور پر اپنے شریک کے حصہ کا  
ضامن ہوگا۔ اگر اول ہے تو اس کا اپنی ذات کے واسطے ضامن ہونا لازم آئے گا کیونکہ شمن کا کوئی حصہ ایسا نہیں ہے جس میں دونوں شریک نہ  
ہوں۔ پس شمن کے جس حصہ کا یہ شخص ضامن ہوا ہے اس میں چونکہ یہ خود بھی شریک ہے اس لئے اس کا ضامن ہونا خود اپنی ذات کے واسطے  
ضامن ہونا ہے اور اپنی ذات کے واسطے ضامن ہونا چونکہ باطل ہے اس لئے اس صورت میں ضمان باطل ہوگا اور اپنی ذات کے واسطے ضامن  
ہونا اس سے باطل ہے کہ شریک ہونے کی وجہ سے یہ شخص مطالبہ کرے گا کہ رضامن ہونے کی وجہ سے خود اس سے مطالبہ کیا جائے گا تو یہ شخص  
مطالب (مطالبہ کرنے والا) اور مطالب (جس سے مطالبہ کیا جائے) دونوں ہوگا۔ حالانکہ ایک شخص کا مطالب اور مطالب دونوں باطل  
ہے اس لئے ضمان انفسہ باطل ہے بقاے شرکت کے ساتھ۔ بطلان ضمان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ رضامن، رضامن ہونے کی وجہ سے جو چیز  
شمن اپنے شریک کو ادا کرے گا وہ اس کے اور اس کے شریک کے درمیان مشترک ہوگا۔ اور مشترک ہونے کی وجہ سے اس میں نصف واپس  
ہونے کا اختیار ہوگا۔ مثلاً رضامن نے اپنے شریک کو پانچ سو درہم ادا کئے تو رضامن شرکت کی وجہ سے ڈھائی سو درہم واپس لے لے گا۔ اور یہ  
ڈھائی سو درہم رضامن نے پانچ سو درہم واپس آئے۔ اس سے ایسا ہو گیا جو رضامن نے کل ڈھائی سو درہم ادا کئے ہیں۔ پس ان ڈھائی سو  
درہم میں بھی چونکہ رضامن شریک ہے۔ اس لئے ان میں سے نصف یعنی سو درہم واپس لے گا۔ اور جب سو درہم واپس ہو گئے تو ایسا  
ہو گیا جو رضامن نے سو درہم ادا کئے ہیں۔ پس ان سو درہم میں بھی چونکہ رضامن شریک ہے اس لئے ان میں سے نصف یعنی ساڑھے  
پانچ سو درہم واپس لے گا اور جب ساڑھے پانچ سو درہم واپس ہو گئے تو گویا رضامن نے ساڑھے پانچ سو درہم ادا کئے ہیں

پس اسی طرح نصف واپس لیتے لیتے نتیجہ یہ ہوگا کہ شریک کے پاس کچھ باقی نہیں رہے گا اور انتہاء ضمان باطل ہو جائے گا۔ اسی وجہ سے مشائخ نے کہا کہ یہ ضمان چونکہ انتہاء باطل ہے۔ اس لئے ہم ابتداء بھی بطلان کے قائل ہو گئے پس ثابت ہوا کہ یہ ضمان باطل ہے اور اگر ثانی ہے یعنی خاص طور سے اپنے شریک کے حصہ شمن کا ضامن ہوا ہے تو اس صورت میں قبضہ سے پہلے دین کو تقسیم کرنا لازم آئے گا۔ حالانکہ قبضہ سے پہلے دین کا بٹوارہ جائز نہیں ہے اور قبضہ سے پہلے دین کا بٹوارہ اس لئے ناجائز ہے کہ بٹوارہ اور تقسیم نام ہے حصوں کو الگ الگ کرنے کا۔ اور الگ الگ کرنا اعیان اور محسوسات میں تو متحقق ہوتا ہے لیکن اوصاف میں متحقق نہیں ہوتا۔ اور دین ایک وصف ہے اس سے دین کا بٹوارہ بھی متحقق نہ ہوگا۔ لیکن جب قبضہ کیا گیا تو وہ اعیان کے قبیلہ سے ہو گیا اور اعیان کا بٹوارہ جائز ہے۔ پس قبضہ کرنے سے پہلے دین چونکہ ایک وصف ہے اس لئے قبضہ سے پہلے دین کا بٹوارہ ناجائز ہے اور قبضہ کے بعد چونکہ وہ از قبیلہ اعیان ہو گیا اس لئے قبضہ کے بعد دین کا بٹوارہ جائز ہے بہر حال خاص طور پر اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہونے کی صورت میں چونکہ قبضہ سے پہلے بٹوارہ کرنا لازم آتا ہے اور قبضہ سے پہلے بٹوارہ ناجائز ہے اس لئے یہ ضمان بھی ناجائز ہوگا۔

ہاں، اگر دونوں نے اپنے مشترکہ غلام کو دو عقد میں فروخت کیا مثلاً ایک نے عیحدہ اپنا حصہ پانچ سو درہم کے عوض فروخت کیا اور دوسرے نے عیحدہ اپنا پانچ سو درہم کے عوض فروخت کیا پھر ان میں سے ایک دوسرے کے شمن کا ضامن ہو گیا تو یہ ضمان صحیح ہے کیونکہ اس صورت میں دونوں میں سے ہر ایک کا حصہ دوسرے کے حصہ سے ممتاز اور عیحدہ ہے اس لئے شمن کے اندر دونوں کی شرکت ثابت نہ ہوگی اور جب شرکت موجود نہیں تو سابقہ خرابیاں بھی لازم نہ آئیں گی۔ اور جب سابقہ خرابیاں لازم نہیں آئیں تو ضمان بھی درست ہوگا اس صورت میں دو صفقہ ہونے کی وجہ سے چونکہ شرکت موجود نہیں ہے۔ اس لئے مشتری کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے ایک کی بیع قبول کرے اور دوسرے کی بیع رد کر دے اور اگر پورے غلام کی بیع قبول کی تو ایک کے حصہ پر قبضہ کرنے کا مجاز اس وقت ہوگا جب اس کا حصہ شمن ادا کر دیگا اور اگر صفقہ ایک ہوتا تو مشتری کو یہ اختیار نہ ہوتا۔

### دوسرے کے خراج نوائب اور قسمت کے ضمان کا حکم

قال ومن ضمن عن آخر خراجہ ونوائبہ وقسمته فهو جائز اما الخراج فقد ذكرناه وهو يخالف الزكوة لانها مجرد فعل ولهذا لا تؤدى بعد موته من تركته الا بوصية واما النوائب فان ارید بها ما يكون بحق ككبرى النهر المشترك واجر الحارس والموظف لتجهيز الجيش وفداء الاسارى وغيرها جازت الكفالة بها على الاتفاق وان ارید بها ما ليس بحق كالجبايات في زماننا ففيه اختلاف المشايخ وممن يميل الى الصحة الامام على البزدوى واما القسمة فقد قيل هي النوائب بعينها او حصة منها والرواية باء وقيل هي النائبة الموظفة الراتب والمراد بالنوائب ما ينوبه غير راتب والحكم ما بيناه

ترجمہ اور اگر کوئی شخص دوسرے کی طرف سے اس کے خراج اور اس کے نوائب اور اس کی قسمت کا ضامن ہو گیا تو یہ جائز ہے۔ بہر حال خراج تو ہم اس کو ذکر کر چکے اور یہ زکوٰۃ کے مخالف ہے، کیونکہ زکوٰۃ محض فعل ہے اور اسی وجہ سے اس کے ترکہ اس کی موت کے بعد زکوٰۃ ادا نہیں کی جاتی۔ مگر وصیت سے اور نوائب۔ پس اگر اس سے وہ مراد ہوں جو برحق ہیں جیسے مشترک نہر کھودنا چوکیدار کی تنخواہ اور وہ جو لشکر آراستہ کرنے اور قیدیوں کو چھڑانے کے لئے مقرر ہوں اور ان کے علاوہ تو ایسے نوائب کا۔

کفالتہ بالحق جائز ہے۔ اور اگر وہ نواب مراد ہوں جو ناحق ہیں جیسے ہمارے زمانے میں جہالت تو اس میں مشائخ کا خد فہ ہے اور ان لوگوں میں سے جو صحت کی طرف مائل ہیں امام علی بزدوی ہیں اور باللفظ قسمت تو کہا گیا کہ یہ وہی نواب ہیں یا نواب کا ایک حصہ مراد ہے اور روایت لفظ او کے ساتھ ہے اور کہا گیا کہ قسمت سے مراد وہ نائبہ ہے جو مقرر ہو اور ثابت ہو۔ اور نواب سے مراد وہ ہیں جو اس کو بے راتبہ (ہنگامی طور پر) پیش آئیں اور حکم وہی ہے جو ہم بیان کر چکے۔

تشریح خراج زمین کا محصول، جز یہ نواب نائبہ کی جمع ہے معنی منصب کار، دشوار۔ قسمت حصہ باری تعالیٰ نے فرمایا و سنہم ان الماء قسمة بینہم۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص دوسرے شخص کی طرف سے اس کے خراج اور اس کے نائب اور اس کی قسمت کا ضامن ہو گیا تو یہ ضمان جائز ہے خراج میں کفالتہ جائز ہونے کی تفصیل اگرچہ سبق میں گزر چکی ہے لیکن اتنا خیال رہے کہ خراج کی دو قسمیں ہیں۔ ایک خراج مقاسمہ، دوم خراج موظف، خراج مقاسمہ یہ ہے کہ امام وقت زمین کی پیداوار میں حصہ متعینہ تقسیم کر لے مثلاً امام المسلمین زمین کی پیداوار میں سے دسواں یا بیسواں حصہ تقسیم کر کے۔ لیتا ہے اور خراج موظف یہ ہے کہ امام المسلمین نے اندازہ کے بعد کسی کے ذمہ مقرر کر دیا کہ ہر سال اس قدر ادا کرنا ہوگا پس یہاں خراج سے مراد خراج موظف ہے خراج مقاسمہ مراد نہیں ہے یعنی خراج موظف کا کفالتہ جائز ہے۔ اس لئے کہ خراج موظف ایسا قرضہ ہے جس کا بندوں کی طرف سے مطالبہ کرنا صحیح ہے اور جس قرضہ کا بندوں کی طرف سے مطالبہ کرنا صحیح ہو اس کا کفالتہ چونکہ جائز ہوتا ہے۔ اس لئے خراج موظف کا کفالتہ جائز ہے اور خراج مقاسمہ چونکہ ذمہ میں واجب نہیں ہوتا اس لئے یہ قرضہ کے معنی میں نہیں ہوگا اور جب قرضہ کے معنی میں نہیں ہے تو اس کا کفالتہ بھی جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ جو چیز دین اور قرضہ نہ ہو اس کا کفالتہ جائز نہیں ہوتا۔

صاحب بدایہ فرماتے ہیں کہ خراج کا حکم زکوٰۃ کے حکم کے برخلاف ہے یعنی خراج موظف کا کفالتہ جائز ہے اور زکوٰۃ کا کفالتہ جائز نہیں ہے۔ اور وجہ فرق یہ ہے کہ زکوٰۃ محض ایک فعل ہے اور وہ فعل عبادت ہے۔ یعنی بغیر عوض مال کے ایک حصہ کے مالک کرنے کا نام زکوٰۃ ہے اور مال اس واجب کو قائم کرنے کا محل ہے اور مال زکوٰۃ اس پر مضمون بھی نہیں ہوتا جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر مال بدل ہو جائے تو اس پر زکوٰۃ وغیرہ کسی چیز کا ضمان واجب نہیں ہوگا۔ حاصل یہ ہوا کہ زکوٰۃ فعل عبادت ہے اور وہ مال جو محل زکوٰۃ ہے وہ غیر مضمون ہے اور کفالتہ نہ عبادت کا صحیح ہوتا اور نہ اموال غیر مضمونہ کا صحیح ہوتا۔ اس لئے زکوٰۃ کا کفالتہ صحیح نہ ہوگا۔ اور زکوٰۃ چونکہ فعل ہے اس لئے جس پر زکوٰۃ واجب ہے اس کی موت کے بعد اس کے ترکہ سے ادا نہیں کی جاتی۔ ہاں اگر مرنے والے نے وصیت کر دی کہ میرے مال سے میری زکوٰۃ ادا کی جائے تو اس کے ترکہ سے ادا کی جائے گی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ کفالتہ دین کا صحیح ہوتا ہے اور زکوٰۃ دین نہیں ہے۔ کیونکہ دین جو ذمہ میں ثابت ہو اس مال کا نام ہے جو ایسے مال کا بدل ہو کر واجب ہو جس کو تلف کیا ہو یا قرض کا بدل ہو کر واجب ہو یا بیع کا بدل ہو کر واجب ہو یا عورت کے ملک بضع کا بدل ہو کر واجب ہو یعنی مہر ہو یا کسی چیز کو اجارہ پر لینے کا بدل ہو کر واجب ہو یعنی اجرت ہو اور زکوٰۃ چونکہ ان میں سے کچھ بھی نہیں ہے۔ اس لئے زکوٰۃ دین نہ ہوگی اور جب زکوٰۃ دین نہیں ہے تو اس کا کفالتہ بھی درست نہ ہوگا اور باخراج موظف تو وہ چونکہ دین ہے اس لئے اس کا کفالتہ بھی



جائز ہے اور نواب کا حکم تو نواب کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو بجا اور برحق ہوں جیسے بادشاہ ایسی نہر کھودوانا چاہتا ہو جو کسی کیلئے مخصوص نہ ہو بلکہ عام لوگوں کے فائدے کیلئے ہو اور بیت المال میں گنجائش نہ ہو تو بادشاہ عام لوگوں پر تھوڑا تھوڑا مال مقرر کر دے اور جیسے محلہ کی حفاظت کیلئے چوکیدار رکھا گیا ہو اور بیت المال خالی ہو تو اس کی تنخواہ دائرے کیلئے لوگوں پر کچھ مال مقرر کر دیا گیا ہو۔ اور جیسے کفار کے متبادلہ میں شکر کی تیاری کے پیش نظر لوگوں پر مال مقرر کر دیا ہو اور بیت المال خالی ہو یا مسلمان قیدیوں کو کفار کے نفع سے آزاد کرانے کیلئے لوگوں پر مال مقرر کر دیا ہو اور بیت المال خالی ہو اور ان کے علاوہ مسلمانوں پر جو وظیفہ بھی حق اور جائز طریقہ پر مقرر کیا گیا ہو وہ اسی قسم میں داخل ہے۔ دوم وہ جو برحق نہیں ہیں بلکہ بادشاہ نے ظلماً مقرر کئے ہوں جیسے فارس وغیرہ ملکوں میں درزی، رنگریز اور دوسرے پیشہ وروں اور نوکروں پر دن کی کنیوں میں ماہانہ یا سالانہ کچھ ٹیکس مقرر ہے اور آج کل خاص طور پر ہندوستان میں تو الامان و الحفیظ ہر چیز پر ٹیکس ہے۔ مکان کا ٹیکس، سفر کرنا تو ٹیکس، خرید و تو ٹیکس اور فروخت کرنا تو ٹیکس۔ یہ سب ٹیکس اسی دوسری قسم میں داخل ہیں جو ظلم و وصول کئے جاتے ہیں شرعاً ان کا کوئی وجوب نہیں ہے۔ پس اگر نواب سے وہ مراد ہوں جو ٹیکس بجا اور برحق ہیں تو ان کا کفالہ بالاتفاق جائز ہے کیونکہ ہر ایسا ٹیکس جس کو امام المسلمین نے مسلمانوں کے فائدے کیلئے ان پر واجب کیا ہو اس کی ادائیگی مسلمانوں پر واجب ہے اور اس کی ادائیگی اسلئے واجب ہے کہ امام المسلمین کی اطاعت واجب ہے۔ پس جب ان نواب کی ادائیگی واجب ہے تو یہ نواب واجب فی الذمہ ہوئے اور واجب فی الذمہ دین ہوتا ہے۔ اسلئے یہ نواب دیون ہوں گے اور دیون کا کفالہ جائز ہے اسلئے ان کا کفالہ جائز ہوگا اور دوسری قسم یعنی وہ نواب اور ٹیکس جن کو بادشاہ نے ظلماً مقرر کیا ہو تو ان کی کفالت کے جواز اور عدم جواز میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ چنانچہ بعض حضرات مشائخ نے فرمایا کہ اس طرح کے نواب کا کفالہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ کفالہ اس چیز کے مطالبہ کو لازم کرنے کیلئے مشروع ہوا ہے جو چیز خود اصل یعنی مفقود عین پر لازم ہو۔ حالانکہ جو نواب خود اصل یعنی مسلمانوں پر شرعاً لازم نہیں ہیں تو ان کا کفالہ بھی جائز نہ ہوگا اور بعض حضرات مشائخ مشائخ الاسلام علیہ السلام نے فرمایا کہ اس قسم کے نواب کا کفالہ بھی جائز ہے۔

دیسں یہ ہے کہ بادشاہ کی طرف سے جو ٹیکس بھی مقرر کیا جائے گا خواہ بجا اور حق طور پر ہو خواہ بجا اور ظلم ہو وہ دین ہوگا۔ بایں معنی کہ بادشاہ کی طرف سے اس کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور کفالہ میں مطالبہ ہی معتبر ہے۔ کیونکہ ”کفالہ“ التزام مطالبہ کیلئے مشروع ہوا ہے۔ پس جب ہر طرح کے ٹیکس کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو ہر طرح کے ٹیکس کا کفالہ بھی درست ہوگا اور بالفاظ قسمت تو بعض حضرات نے کہا کہ قسمت اور نواب دونوں ایک ہی چیز ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔ پس اس صورت میں نواب اور قسمت کے درمیان واؤ ہوگا اور عطف، عطف تفسیری ہوگا اور جو حکم نواب کا ہے وہی حکم قسمت کا ہوگا۔ اور یا قسمت، نواب کا ایک حصہ ہے۔ مثلاً کسی حادثہ کے موقع پر مسلمانوں پر کچھ مقرر کر دیا ہو جیسے پل ٹوٹ گیا اور اس کا خرچہ تمام لوگوں پر پھیل یا گیا تو ایک آدمی پر جو پڑا وہ اس کی قسمت ہے۔ اب اگر کوئی شخص اس کی طرف سے نفیل ہو گیا تو جائز ہے اس صورت میں نواب اور قسمت کے درمیان ”واؤ“ ہوگا۔ اور ترجمہ یہ ہوگا کہ نواب کی کفالت کی یا قسمت کی کفالت کی۔ اور بعض حضرات نے نواب اور قسمت کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ قسمت سے مراد وہ نواب (ٹیکس) ہے جو مستقلاً مقرر کر دیا گیا ہو اور اس کو وقت خاص پر پابندی کے ساتھ وصول کیا جاتا ہو جیسے چوکیدار کی تنخواہ دینے کیلئے اہل محلہ پر ماہانہ مقرر کر دیا ہو اور نواب سے مراد وہ ہیں جو ہنگامی طور پر کبھی کبھار مقرر کر دیا جائے۔ مثلاً اچانک کوئی پل ٹوٹ گیا ہو اس کو درست کرانے کیلئے جو وظیفہ لوگوں پر مقرر کیا جائے۔ اس کو نواب کہتے ہیں اور نواب کا حکم سابق میں مذکور ہو چکا کہ نواب اگر بجا اور برحق ہوں تو ان کا کفالہ بالاتفاق جائز ہے۔



اور اگر بیجا اور ناحق ہوں تو ان کی کفالت کے جواز اور عدم جواز میں مشنح کا اختلاف ہے۔

مقر نے ایک شخص کے لئے سو روپے ایک مہینہ تک کا اقرار کیا مقرر نے کہا کہ یہ قرضہ فی الحال ہے تو مدعی کا قول معتبر ہوگا

ومن قال لآخر لك على مائة الى شهر وقال المقر له هي حالة فالقول قول المدعى ومن قال ضمانت لك عن فلان مائة الى شهر وقال المقر له هي حالة فالقول قول الضامن ووجه الفرق ان المقر اقربا لدين ثم ادعى حقا لنفسه وهو تاخير المطالبة الى اجل وفي الكفالة ما اقرب بالدين لانه لا دين عليه في الصحيح انما بمجرد المطالبة بعد الشهر ولان الاجل في الديون عارض حتى لا يثبت الا بشرط فكان القول قول من اكر الشرط كما في الخيار اما الاجل في الكفالة فنوع منها حتى يثبت من غير شرط بان كان مؤجلا على الاصيل والشافعي الحق الثاني بالاول وابو يوسف فيما يروى عنه الحق الاول بالثاني والفرق قد اوضحناه

ترجمہ . . اور اگر ایک آدمی نے دوسرے سے کہا کہ تیرے مجھ پر ایک سو درہم ایک ماہ کے ادھار ہیں اور مقرر نے کہا کہ یہ قرضہ فی الحال ہے تو مدعی کا قول معتبر ہے اور اگر کسی نے کہا کہ میں نے تیرے لئے فلاں کی طرف سے بمیعد ایک ماہ ایک سو درہم کی کفالت کی تھی اور مقرر نے کہا کہ یہ قرضہ فی الحال ہے تو ضامن کا قول معتبر ہوگا اور وجہ فرق یہ ہے کہ مقرر نے قرضہ کا اقرار کیا پھر اپنے واسطے ایک حق کا دعویٰ کیا اور وہ ایک وقت تک مطالبہ کی تاخیر ہے اور کفالت میں مقرر نے قرضہ کا اقرار نہیں کیا ہے کیونکہ صحیح قول کے مطابق کفیل پر قرضہ نہیں ہوتا اس نے ایک ماہ بعد محض مطالبہ کا اقرار کیا ہے اور اس لئے کہ قرضوں میں بمیعد ایک عارضی چیز ہے حتیٰ کہ بغیر شرط کے ثابت نہیں ہوتی پس اسی شخص کا قول معتبر ہوگا جو اس شرط سے انکار کرے۔ جیسے خیال میں ہے۔ رہی کفالت میں میعاد تو اس کی ایک قسم ہے حتیٰ کہ بغیر شرط کے میعاد ثابت ہو جاتی ہے بایں طور کہ اصيل پر قرضہ میعادى ہو اور ام شافعى نے ثانی کو اول کے ساتھ لاحق کیا ہے اور ابو یوسف نے اپنی نوادر کی روایت میں اول کو ثانی کے ساتھ لاحق کیا ہے ہم نے فرق کو وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔

تشریح اس عبارت میں دو مسئلے مذکور ہیں،

(۱) ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تیرے مجھ پر ایک ماہ کے ادھار پر ایک سو درہم ہیں یعنی ان کی ادائیگی کا وقت ایک ماہ بعد ہے اور جس کے لئے اقرار کیا تھا اس نے کہا کہ یہ قرضہ فی الحال واجب الاداء ہے تو مقرر نے جو فی الحال واجب الاداء ہونے کا مدعی ہے مع الیمین اس کا قول معتبر نہ ہوگا۔

(۲) ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں تیرے لئے فلاں کی طرف سے ایک ماہ کی میعاد کی شرط کے ساتھ ایک سو درہم کا کفیل ہوا تھا اور مقرر نے کہا کہ یہ کفالت فی الحال ہے اس میں کوئی میعاد نہیں ہے تو کفیل (مقرر) کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

ان دونوں مسئلوں کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ قرضہ کے اقرار کی صورت میں مقرر نے قرضہ کا اقرار کیا ہے اور اپنے لئے ایک ماہ کی میعاد کا دعویٰ کیا ہے پس مقرر نے قرضہ کا تو اعتراف کر لیا مگر میعاد کا انکار کر دیا تو مقرر میعاد کا مدعی ہوا، مقرر منکر ہوا اور مدعی یعنی مقرر بینہ پیش کرنے سے عاجز ہے۔ لہذا منکر یعنی مقرر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ کیونکہ مدعی کے پاس بینہ موجود نہ ہونے کی صورت میں

منکر کا قول معتبر ہوتا ہے اور دوسرے مسئلہ میں یعنی کفالہ کی صورت میں مقرر یعنی کفیل نے قرضہ کا اقرار نہیں کیا ہے۔ کیونکہ صحیح قول کے مطابق کفیل پر قرضہ واجب نہیں ہوتا بلکہ محض مطالبہ واجب ہوتا ہے اور اس نے مطالبہ کا اقرار ایک ماہ بعد کیا یعنی اس کا اقرار کیا ہے کہ منقول لہ کو ایک ماہ بعد مجھ سے مطالبہ کا حق حاصل ہے پس خلاصہ یہ ہوا کہ مکفول لہ یعنی مقرضہ دعویٰ کرتا ہے کہ مجھ کو فی الحال مطالبہ کا حق حاصل ہے اور کفیل یعنی مقرنی الحال مطالبہ کا انکار کرتا ہے تو مکفول لہ (مقرضہ) مدعی ہوا۔ اور کفیل (مقرر) منکر ہوا اور مدعی یعنی مقرضہ کے پاس چونکہ بینہ موجود نہیں ہے اس لئے منکر یعنی مقرر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

دوسری وجہ فرق یہ ہے کہ قرضوں میں میعاد کا ہونا ایک عارضی چیز ہے چنانچہ میعاد بغیر شرط کے ثابت نہیں ہوتی اور جو چیز بغیر شرط کے ثابت نہ ہوتی ہو وہ چونکہ عارضی ہوتی ہے اس لئے میعاد قرضوں میں ایک عارضی چیز ہوگی یہی وجہ ہے کہ عقد بیع میں ثمن مہر اور تلف کردہ چیزوں کی قیمتیں فی الحال واجب الادا ہوتی ہیں ان میں بغیر شرط کے میعاد ثابت نہ ہوگی۔ پس جب قرضوں کے اندر میعاد بغیر شرط کے ثابت نہیں ہوتی تو پہلے مسئلہ یعنی قرضہ کے اقرار کی صورت میں مقر نے میعاد کی شرط کا دعویٰ کیا اور مقر نے اس کا انکار کیا اور مدعی یعنی مقرر کے پاس چونکہ شرط میعاد پر بینہ موجود نہیں ہے اس لئے منکر شرط یعنی مقر لہ کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ جیسے خیبر میں ہے یعنی اگر احد المتعقدین نے خیبر شرط کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے انکار کیا تو مدعی کے پاس بینہ نہ ہونے کی صورت میں منکر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ اور ہا کفالہ تو میعاد اس میں عارضی چیز نہیں ہوتی۔ بلکہ میعاد کفالہ کی ایک نوع ہے کیونکہ کفالہ کی دو قسمیں ہیں،

(۱) کفالہ معجل (۲) کفالہ مؤجل

جیسے ناطق ایک نوع ہے کیونکہ حیوان کی دو نوع ہیں۔

(۱) حیوان ناطق (۲) حیوان غیر ناطق

پس جس طرح ناطق بعض حیوان کی ذاتیات میں سے ہے اسی طرح میعاد بھی کفالہ مؤجل کی ذاتیات میں سے ہے یہی وجہ ہے کہ کفالہ مؤجل میں میعاد بغیر شرط کے ثابت ہو جاتی ہے بایں طور کہ جب اصیل یعنی مکفول لہ پر میعاد قرضہ ہو تو یہ میعاد کفیل کے حق میں بھی ثابت ہوگی۔ کیونکہ کفیل نے کفالہ کی ایک نوع یعنی کفالہ مؤجل کا اقرار کیا ہے اور جب اس نے کفالہ کی ایک نوع کا اقرار کیا ہے تو دوسری نوع کا حکم نہیں کیا جائے گا۔ اور جب کفالہ مؤجل کا اقرار کرنے سے دوسری نوع یعنی کفالہ معجل کا حکم نہیں کیا جاسکتا تو کفالہ کی صورت میں مقرر ہی کا قول معتبر ہوگا، مقر لہ کا معتبر نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ امام شافعیؒ نے دوسرے مسئلہ یعنی کفالہ کو پہلے مسئلہ یعنی مسئلہ اقرار کے ساتھ لاحق کیا ہے یعنی ان کے نزدیک دونوں مسئلوں میں مقر لہ کا قول معتبر ہوگا اور امام ابو یوسفؒ نے پہلے مسئلہ کو دوسرے مسئلہ کے ساتھ لاحق کیا ہے یعنی دونوں مسئلوں میں مقرر کا قول معتبر ہوگا علامہ بدرالدین عینی اور علامہ ابن الہمام اور دیگر شارحین ہدایہ نے تحریر کیا ہے کہ امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ کے اقوال کو نقل کرنے میں کاتب کا سہو ہے ورنہ صحیح اس کا برعکس ہے یعنی امام شافعیؒ نے مسئلہ اول کو ثانی کے ساتھ لاحق کیا ہے اور امام ابو یوسفؒ نے مسئلہ ثانی کو اول کے ساتھ لاحق کیا ہے۔

امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قرضہ کی دو قسم ہیں۔

## ۱۔ میعاد کی

## ۲۔ غیر میعاد کی

پس جب میعاد قرضہ کا اقرار کیا تو دوسری قسم یعنی غیر میعاد قرضہ لازم نہ ہوگا۔

بلکہ میعاد قرضہ لازم ہوگا اور جب مقرر پر میعاد قرضہ لازم ہوا تو مقرر کا قول ہی معتبر ہوگا جیسے کفالت کی صورت میں مقرر یعنی کفیل کا قول معتبر ہوتا ہے حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے مسئلہ میں کفیل اور مکفول دونوں نے مال واجب ہونے پر اتفاق کیا ہے یعنی کفیل بھی اقرار کرتا ہے کہ مکفول عنہ پر ایک سو درہم ہیں اور میں کفیل ہوں اور مکفول نے بھی اس کی تصدیق کرتا ہے پھر ان میں سے ایک یعنی کفیل نے میعاد کا دعویٰ کیا اور مکفول نے اس کا انکار کیا اور مدعی یعنی کفیل کے پاس چونکہ بینہ موجود نہیں ہے اس لئے منکر یعنی مکفول نے کا قول معتبر ہوگا جیسا کہ قرضہ کے اقرار کی صورت میں مقرر کا قول معتبر ہوتا ہے۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ پہلے مسئلہ کو دوسرے مسئلہ پر قیاس کرنا جیسا کہ امام ابو یوسفؒ نے کیا ہے دونوں فاسد ہیں۔ کیونکہ قرضہ کے اندر میعاد ایک عارضی چیز ہے اور اس کا دعویٰ اصل کے موافق ہے پس اس فرق کے ساتھ ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا کس طرح درست ہوگا۔

کسی نے باندی خریدی پھر ایک شخص درک کا کفیل ہو گیا باندی کا کوئی مستحق نکل آیا تو مشتری کفیل سے لے سکتا ہے یا نہیں

قال ومن اشترى جارية فكفل له رجل بالدرك فاستحققت له ياخذ الكفيل حتى يقضى له بالثمن على البائع لان بمجرد الاستحقاق لا ينتقض البيع على ظاهر الرواية مالم يقض له بالثمن على البائع فله يجب له على الاصيل رد الثمن فلا يجب على الكفيل بخلاف القضا بالحرية لان البيع يبطل بها لعدم المحلية فيرجع على البائع والكفيل وعن ابي يوسف انه يبطل البيع بالاستحقاق فعلى قياس قوله يرجع بمجرد الاستحقاق وموضعه اوائل الزيادات في ترتيب الاصل

ترجمہ اور اگر کسی نے ایک باندی خریدی پھر اس کے واسطے ایک آدمی درک کا کفیل ہو گیا پھر وہ باندی مستحق ہو گئی تو مشتری کفیل سے نہیں لے سکتا یہاں تک کہ مشتری کے لئے بائع پر ثمن کا فیصلہ کر دیا جائے۔ اس لئے کہ محض استحقاق کی وجہ سے ظاہر الروایہ کے مطابق بیع نہیں ٹوٹتی ہے جب تک کہ مشتری کے واسطے بائع پر ثمن کا فیصلہ نہ کر دیا جائے پس جب تک اصيل (بائع) پر ثمن واپس کرنا واجب نہیں ہوگا تو کفیل پر بھی واجب نہ ہوگا۔ برخلاف آزادی کے فیصلہ کے اس لئے کہ آزادی کے فیصلہ سے بیع باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ محل بیع معدوم ہے پس مشتری بائع اور کفیل دونوں پر رجوع کرے گا اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ استحقاق کی وجہ سے بیع باطل ہو جائے گی پس امام ابو یوسفؒ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے مشتری محض استحقاق کی وجہ سے کفیل سے رجوع کرے گا اور یہ مسئلہ زیادات کے اوائل میں اسی ترتیب میں مذکور ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک باندی خریدی پھر ایک آدمی مشتری کے واسطے درک کا کفیل ہوا یعنی اس نے مشتری سے کہا کہ اگر کسی نے تجھ سے استحقاق ثابت کر کے یہ باندی لے لی تو میں تیرے ثمن کا کفیل ہوں پھر یہ باندی مستحق ہو گئی یعنی کسی نے

استحقاق کا دعویٰ کر کے اس کو ثابت کر دیا اور قاضی نے مدعی استحقاق کے لئے باندی کا فیصلہ کر دیا تو مشتری کو کفیل سے ثمن کے مطالبہ کا حق اس وقت حاصل ہوگا جب قاضی مشتری کے لئے بائع پر ثمن واپس کرنے کا حکم کر دے اور جب تک قاضی مشتری کے واسطے بائع پر ثمن واپس کرنے کا حکم نہیں کرے گا۔ اس وقت تک مشتری کو کفیل سے مطالبہ کا حق حاصل نہ ہوگا اور جب قاضی نے مشتری کے واسطے بائع پر ثمن واپس کرنے کا حکم کیا تو مشتری کو اختیار ہے چاہے بائع سے مطالبہ کرے چاہے کفیل سے مطالبہ کرے۔ پھر اگر کفیل بائع کے حکم سے کفیل ہوا تھا تو وہ بائع سے واپس لے گا۔

دلیل یہ ہے کہ قاضی کے مستحق کے واسطے استحقاق کا حکم کرنے سے ظاہر اور ایہ کے مطابق بیع نہیں ہوتی ہے بلکہ بیع اس وقت ہونے لگی جب قاضی مشتری کے واسطے بائع پر ثمن واپس کرنے کا حکم کر دے گا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ مستحق بائع کو بیع کی اجازت دیدے۔ چنانچہ اگر باندی کا ثمن غلام ہوا اور بائع نے مستحق کے واسطے قاضی کے حکم کے بعد اس غلام کو آزاد کر دیا ہو تو وہ غلام بائع کی طرف سے آزاد ہو جائے گا پس جب مستحق کے واسطے استحقاق کا حکم کرنے سے بیع فسخ نہیں ہوتی تو اصل یعنی بائع پر ثمن واپس کرنا بھی واجب نہیں ہوا اور جب اصل یعنی بائع پر ثمن واپس کرنا واجب نہیں ہوا تو کفیل پر بھی مطالبہ ثمن واجب نہ ہوگا۔ اور جب کفیل پر مطالبہ ثمن واجب نہیں ہوا تو مشتری کو کفیل سے مطالبہ کا حق بھی حاصل نہ ہوگا۔ ہاں اگر قاضی بائع پر ثمن واپس کرنے کا حکم کر دے تو بیع فسخ ہو جائے گی اور بائع پر ثمن واپس کرنا واجب ہوگا اور جب بائع پر ثمن واپس کرنا واجب ہو گیا تو کفیل پر بھی مطالبہ ثمن واجب ہو جائے گا بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ مستحق کے واسطے استحقاق کا حکم کرنے کے بعد جب تک قاضی بائع پر ثمن واپس کرنے کا حکم نہیں کرے گا اس وقت تک مشتری کفیل سے مطالبہ ثمن کا مجاز نہ ہوگا۔

### بخلاف القضاء بالحرية . الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ اسی مسئلہ میں اگر باندی نے اپنے آزاد ہونے کا دعویٰ کر کے گواہوں سے اس کو ثابت کر دیا اور قاضی نے اس کے آزاد ہونے کا حکم دیدیا تو مشتری کو کفیل سے مطالبہ ثمن کا حق حاصل نہیں ہوتا۔ پس ان دونوں کے درمیان کیا فرق ہے؟

جواب اس کا جواب اور ان دونوں کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ جب قاضی نے باندی کے آزاد ہونے کا حکم دیدیا تو باندی چونکہ محل بیع نہ رہی اس لئے باندی کی بیع باطل ہو جائے گی اور جب بیع باطل ہوگئی تو مشتری اپنا ثمن بائع سے بھی واپس لے سکتا ہے اور کفیل سے بھی وصول کر سکتا ہے اور استحقاق کا حکم کرنے سے چونکہ بیع فسخ نہیں ہوتی۔ اس لئے محض استحقاق کا حکم کرنے کے بعد مشتری نہ بائع سے ثمن واپس لینے کا مجاز ہے اور نہ کفیل سے مطالبہ کرنے کا مجاز ہے۔

حضرت امام ابو یوسف سے امالی میں روایت ہے کہ قاضی کے محض استحقاق کا حکم کرنے سے بیع باطل ہو جاتی ہے اور جب محض استحقاق کا حکم کرنے سے بیع باطل ہو جاتی ہے تو اس روایت کے مطابق مشتری کو کفیل سے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا اگرچہ قاضی نے بائع پر ثمن کی واپسی کا حکم نہ کیا ہو۔ یہ مسئلہ امام محمد کی ترتیب دادہ زیادات کے اوائل میں ہے۔

فوائد حضرت امام ابو یوسف اور امام محمد بن مساکل کا اہل کراۃ اور ابواب متعین فرماتے ان مسائل کے مجموعہ کا نام ”امالی“ ہے جو درحقیقت امام ابو یوسف کی تصنیف ہے اور کچھ مسائل جو ان ابواب سے متعلق تھے ان کا اضافہ امام محمد نے اپنی طرف سے کیا ہے ان مسائل کے



مجموعہ کا نام ”زیادات“ ہے جو درحقیقت امام محمدؒ کی تصنیف ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے جب اس کتاب کا املاء کرایا تو اس کا آغاز کتاب المذون سے فرمایا تھا امام محمدؒ نے بھی اس ترتیب کو تبرکاً تبدیل نہیں فرمایا لیکن شیخ زعفرانی نے زیادات کی ترتیب بدل دی اور اس ترتیب پر مرتب فرمایا جس ترتیب پر ”زیادات“ فی زمانہ موجود ہے

صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ کا حوالہ دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ مسئلہ زیادات کے اوائل میں ہے لیکن زیادات سے مراد امام محمدؒ کی ترتیب دادہ زیادات ہے شیخ زعفرانی کی ترتیب دادہ زیادات مراد نہیں ہے۔

کسی نے ایک غلام خرید ا پھر ایک آدمی عہدہ کا ضامن ہو گیا تو یہ ضمان باطل ہے

ومن اشترى عبدا فضمن له رجل بالعهدۃ فالضمان باطل لان هذه اللفظة مشتبهة قد تقع على الصك القديم وهو ملك البائع فلا يصح ضمانه وتقع على العقد على حقوقه وعلى الدرك وعلى الخيار ولكل ذلك وجه فتعذر العمل بها بخلاف الدرك لانه استعمل في ضمان الاستحقاق عرفا

ترجمہ اور اگر کسی نے غلام خرید ا پھر اس کے واسطے ایک آدمی عہدہ کا ضامن ہو گیا تو یہ ضمان باطل ہے کیونکہ یہ لفظ مشتبه ہے کبھی عہدہ کا لفظ پرانی دستاویز پر بولا جاتا ہے حالانکہ یہ بائع کی ملک ہے پس اس کا ضمان صحیح نہیں ہے اور کبھی یہ لفظ عقد اور اس کے حقوق پر بولا جاتا ہے اور کبھی ضمان بدرک پر اور کبھی خيار پر اور ہر ایک کے لئے وجہ موجود ہے پس اس پر عمل کرنا متعذر ہے برخلاف لفظ درک کے کیونکہ لفظ درک عرف میں ضمان استحقاق میں مستعمل ہے۔

تشریح : ضمان تین طرح کے ہیں،

۱۔ ضمان عہدہ ۲۔ ضمان درک ۳۔ ضمان خلاص

ضمان خلاص تو اگلی عبارت میں مذکور ہے اور ضمان عہدہ با اتفاق باطل اور ضمان درک با اتفاق جائز ہے۔ ضمان عہدہ کے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ عہدہ کی مراد مشتبه اور مجہول ہے کیونکہ لفظ عہدہ کبھی توقدیم بیعنامہ اور پرانی دستاویز پر بولا جاتا ہے اور کبھی عقد پر اور کبھی حقوق عہد پر اور کبھی درک پر اور کبھی خيار شرط پر بولا جاتا ہے پرانی دستاویز پر تو اس لئے بولا جاتا ہے کہ پرانی دستاویز ”کتاب العہد“ کے مانند ایک وثیقہ ہے پس اس وثیقہ کا نام عہدہ رکھ دیا گیا۔ اور عقد پر اس لئے بولا جاتا ہے کہ ”عہدہ“ عہد سے ماخوذ ہے اور عہد اور عقد چونکہ دونوں ایک ہیں اس لئے عہدہ کا لفظ عقد پر بھی بولا جاتا ہے اور حقوق عقد چونکہ عقد کے ثمرات میں سے ہیں اس لئے عہدہ کا لفظ حقوق عقد پر بھی بولا جاتا ہے اور خیار شرط اس لئے ہے کہ حدیث میں ہے عہدۃ الرفیق ثلاثة ايام یعنی غلام کا خیار شرط تین دن ہے لفظ عہدہ سے اگر قدیم بیعنامہ اور پرانی دستاویز مراد ہو تو مشتری کے واسطے بائع کی طرف سے اس دستاویز کا ضامن ہونا اس لئے باطل ہے کہ یہ دستاویز بائع کی ملک ہے اور بائع پر مضمون نہیں ہے چنانچہ اگر بائع کے پاس یہ دستاویز ہلاک ہو گئی تو بائع پر اس کا ضمان واجب نہیں ہوتا۔ اور پہلے گذر چکا کہ جو چیز اصیل (مکفول عنہ) پر مضمون نہ ہو اس کا کفالہ اور ضمان بھی صحیح نہیں ہوتا اس لئے اس دستاویز کا کفالہ درست نہ ہوگا۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ دستاویز جب بائع کی ملک ہے اور بائع کے قبضہ میں ہے تو کفیل اس کے سپرد کرنے پر قہر نہ ہوگا اور کفیل



جس چیز پر قادر نہ ہو اس کا کفالہ چونکہ درست نہیں ہوتا۔ اس لئے دستاویز کا کفالہ بھی درست نہ ہوگا۔ بہر حال جب لفظ عہدہ ر مراد مشتبه اور مجہول ہے یعنی لفظ عہدہ جب متعدد معانی پر بولا جاتا ہے اور ہر معنی پر محمول کرنا جائز ہے تو جب تک کفیل اس لفظ سے اپنی مراد بیان نہیں کرے گا اس پر عمل کرنا معتذر ہوگا۔ پس جب مراد مجہول ہونے کی وجہ سے اس پر عمل کرنا معتذر ہے تو اس لفظ کے ساتھ ضمان اور کفالہ بھی باطل ہے اور ضمان بالدرك بالاتفاق اس لئے جائز ہے کہ لفظ درك اگرچہ متعدد معنی پر بولا جاتا ہے لیکن عرف عام میں فقط ضمان استحقاق میں مستعمل ہے۔ یعنی ضمان درك کا مطلب یہ ہے کہ کفیل نے مشتری سے کہا کہ اگر بیع مستحق ہوگئی تو ثمن کی واپسی کا کفیل اور ضامن میں ہوں پس جب ضمان درك عرفاً ضمان استحقاق میں مستعمل ہے تو اس پر عمل کرنا معتذر نہ ہوگا اور جب اس پر عمل کرنا معتذر نہیں ہے تو ضمان بالدرك جائز ہے۔

### خلاصی کی ضمانت کا حکم

ولو ضمن الخلاص لا يصح عند أبي حنيفة لانه عبارة عن تخلص المبيع وتسليمه لامحالة وهو غير قادر عليه وعندهما هو بمنزلة الدرك وهو تسليم المبيع أو قيمته فيصح

ترجمہ اور اگر کسی نے خلاص کی ضمانت کی تو ابوحنیفہ کے نزدیک صحیح نہیں ہے کیونکہ ضمان خلاص نام ہے بیع کو خالص کر کے سپرد کرنے کا حالانکہ کفیل اس پر قادر نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک خلاص بمنزلہ درك کے ہے اور وہ بیع سپرد کرنا یا اس کی قیمت سپرد کرنا ہے پس ضمان صحیح ہے۔

تشریح اس عبارت میں ضمان کی تیسری قسم ضمان خلاص کا بیان ہے۔ ضمان خلاص کا مطلب یہ ہے کہ کفیل نے مشتری سے کہا کہ میں تیرے لئے بیع کو خلاص کرنے کا ضامن ہوں تو یہ ضمان حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک صحیح ہے۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ خلاص کا مطلب ہے بیع کو استحقاق وغیرہ سے خالص کر کے سپرد کرنا حالانکہ کفیل حتمی طور سے اس پر قادر نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ کوئی شخص اپنا استحقاق ثابت کر کے بیع کو لے لے پس جب کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے بیع کو لے لیا تو کفیل بیع سپرد کرنے پر قادر نہ رہا اور جب کفیل بیع سپرد کرنے پر قادر نہ رہا تو گویا کفیل نے اپنے اوپر ایسی چیز کو لازم کیا ہے جس کو سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے اور ایسی چیز کو لازم کرنا جس کے سپرد کرنے پر قادر نہ ہو باطل ہے اس لئے ضمان خلاص باطل ہے۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ خلاص "درک" کے مرتبہ میں ہے یعنی کفیل نے مشتری سے یہ کہا کہ اگر بیع سپرد کرنے پر قادر ہوا تو بیع سپرد کروں گا اور اگر بیع سپرد کرنے پر قادر نہ ہوا تو اس کا ثمن سپرد کروں گا بہر حال ضمان خلاص، ضمان درك کے مرتبہ میں ہے اور ضمان درك بالاتفاق جائز ہے اس لئے ضمان خلاص بھی جائز ہوگا۔ (جیل غنی عنہ)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## باب کفالة الرجلین

ترجمہ یہ باب دو شخصوں کی کفالت کے بیان میں ہے

تشریح جب فاضل مصنف ایک شخص کے کفالہ کے ذکر سے فارغ ہو گئے تو اب دو شخصوں کے کفالہ کو ذکر فرما رہے ہیں۔ اور ”دو“ چونکہ جمع ہے کے بعد ہوتے ہیں، اس لئے وضع بھی اس کو مؤخر کر دیا گیا تاکہ وضع، طبع کے مناسب ہو جائے۔ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ایک شخص کی کفالت بمنزلہ مفرد کے ہے اور دو کی کفالت بمنزلہ مرکب کے ہے اور مفرد، مرکب سے مقدم ہوتا ہے اس لئے کفالہ واحد کو پہلے اور کفالہ اثنین کو بعد میں ذکر فرمایا۔

دو آدمیوں پر قرض ہو اور ہر ایک دوسرے کا کفیل ہو تو ادائیگی کی صورت  
میں دوسرے پر رجوع کرے گا یا نہیں

وادا کاں الدین علی اثنبین وکل واحد مہما کفیل عن صاحبه کما ادا اشتري اعبدا بالف درهم و کفل کل واحد مہما عن صاحبه فما ادى احدهما لم يرجع علی شریکہ حتی یزید ما یؤدیہ علی النصف فیرجع بالزیادة لان کل واحد مہما فی النصف اصيل وفي النصف الآخر کفیل ولا معارضة بین ما علیہ بحق الاصالۃ وبحق الکفالة لان الاول دین والثانی مطالبة ثم هو تابع للاول فیقع عن الاول وفي الزیادة لامعارضة فیقع عن الکفالة ولانه لو وقع فی النصف عن صاحبه فیرجع علیہ فصاحبه ان يرجع لان ادائغائبہ کا دانه فیؤدی إلى الدور

ترجمہ اگر قرضہ دو شخصوں پر ہو اور ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ہے مثلاً دو آدمیوں نے ایک ہزار درہم کے عوض ایک غلام خریدا۔ اور دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ہو گیا تو ان دونوں میں سے جس نے جو کچھ ادا کیا وہ اپنے شریک سے واپس نہیں لے سکتا۔ یہاں تک کہ جو کچھ وہ ادا کرے گا ارنصف سے بڑھ جائے تو وہ زائد کو واپس لے گا۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک، ایک نصف میں صیل اور دوسرے نصف میں کفیل ہے اور اس پر جو نصف بحق اصالت ہے اور جو بحق کفالت ہے۔ ان دونوں میں کوئی معارضہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ اول ذین ہے اور ثانی مطالبہ ہے۔ پھر ثانی اول کے تابع ہے تو ادا کیا ہوا اول سے واقع ہوگا۔ اور نصف سے زائد میں بھی کوئی معارضہ نہیں ہے۔ اس لئے نصف سے زائد کفارہ سے واقع ہوگا۔ اور اس لئے کہ ارنصف میں اس کے ساتھی کی طرف سے واقع ہو اور وہ اس سے واپس لے تو اس کے ساتھی کو بھی واپس لینے کا اختیار ہوگا۔ کیونکہ اس کے نائب کا ادا کرنا اس کے ادا کرنے کے مانند ہے ہذا یہ دور کا سبب ہوگا۔

تشریح صورت یہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر قرضہ دو شخصوں پر ہو۔ مثلاً دو آدمیوں نے مشترکہ طور پر ایک ہزار درہم کے عوض ایک غلام خریدا یا

مشقہ کے طور پر دونوں آدمیوں نے ایک ہزار درہم قرض لیا اور ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے شریک کی طرف سے کفیل ہو گیا۔ پس ان دونوں میں سے ایک نے اگر کچھ رقم ادا کی تو اس کو اپنے شریک سے واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا۔ لیکن اگر ادا کی سولی رقم نصف سے زیادہ ہو جائے تو وہ مقدار زائد اپنے شریک سے واپس لے سکتا ہے۔ مثلاً ایک شریک نے بائع کو یہ قرضخواہ کو چھ سو درہم ادا کر دیئے تو یہ اپنے دوسرے شریک سے ایک سو درہم واپس لے سکتا ہے۔

دلیل یہ ہے کہ شریکین میں سے ہر ایک نصف درہم یعنی پانچ سو درہم میں تو اصل ہے اور نصف یعنی دوسرے پانچ سو میں کفیل ہے۔ یعنی شریکین میں ہر ایک پر پانچ سو درہم حق کفالت واجب ہیں۔ اور جو درہم حق اصالت واجب ہیں اور جو حق کفالت واجب ہیں ان کے درمیان حقیقت کوئی معارضہ نہیں ہے کیونکہ جو درہم حق اصالت واجب ہیں وہ اقویٰ ہیں اور جو حق کفالت واجب ہیں وہ ان کے مقابلہ میں اضعف ہیں۔ اس لئے کہ جو حق اصالت واجب ہیں وہ تو قرضہ ہیں اور جو حق کفالت واجب ہیں ان کا فقط مطالبہ واجب ہے۔ کفیل پر دین واجب نہیں ہوتا۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ مطالبہ دین کے مقابلہ میں دین اقویٰ ہوتا ہے۔ نیز مطالبہ دین دین کے تابع ہوتا ہے۔ کیونکہ مطالبہ دین بغیر دین کے ممکن نہیں ہے۔ پس کفالہ یعنی مطالبہ دین تابع ہوا اور اصالت یعنی دین متبوع ہوا۔ اور متبوع بہ نسبت تابع کے اقویٰ ہوتا ہے۔ اس لئے جو درہم حق اصالت واجب ہیں یعنی قرضہ ہیں وہ اقویٰ ہیں اور جو حق کفالت واجب ہیں یعنی فقط مطالبہ دین ہے وہ اضعف ہیں اور اقویٰ اضعف کے درمیان حقیقتاً کوئی معارضہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ معارضہ کے لئے دونوں جانب کا قوت و ضعف میں برابر ہونا ضروری ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ ماعلیہ بحق الاصلۃ اور ماعلیہ بحق الکفالت کے درمیان کوئی معارضہ نہیں ہے۔ اور جب ماعلیہ بحق الاصلۃ اور ماعلیہ بحق الکفالت کے درمیان کوئی معارضہ نہیں ہے تو شریکین میں سے ایک، نصف یعنی پانچ سو تک جو درہم ادا کرے گا، ان کو اقویٰ یعنی ماعلیہ بحق الاصلۃ کی طرف پھیرا جائے گا۔ اور یہ کہا جائے گا کہ اس نے وہ درہم ادا کئے ہیں جو اس پر قرضہ ہیں۔ اور جب اس نے اپنا قرضہ ادا کیا ہے تو اس کو اپنے شریک سے واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ ادا تہل میں ماعلیہ بحق الاصلۃ یعنی قرضہ کو ماعلیہ بحق الکفالت پر ترجیح ہوگی اور پانچ سو تک قرضہ کی ادائیگی شمار ہوگی نہ کہ ماعلیہ بحق الکفالت کی ادائیگی۔ اور پانچ سو سے زائد میں من کل وجہ کوئی معارضہ نہیں ہے کیونکہ پانچ سو سے زائد اس پر حق اصالت واجب نہیں ہیں۔ بلکہ پانچ سو سے زائد حق کفالت واجب ہیں۔ اور جب پانچ سو سے زائد حق کفالت واجب ہیں تو پانچ سو زائد جو مقدار ادا کرے گا وہ حق کفالت شمار ہوگی۔ یعنی یہ کہا جائے گا کہ اس نے کفیل ہونے کی وجہ سے یہ مقدار زائد اپنے شریک کی طرف سے ادا کی ہے اور کفیل جب موقوف عندہ کی طرف سے مال ادا کر دے تو کفیل کو موقوف عندہ سے واپس لینے کا اختیار ہوتا ہے بشرطیکہ موقوف عندہ کے حکم سے کفیل ہوا ہو۔ اس لئے اس مسئلہ میں ادا کرنے والے شریک کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ پانچ سو سے زائد اپنے دوسرے شریک سے واپس لے لے۔

دوسری دلیل سے پہلے یہ ذہن نشین فرمائیے کہ عبارت میں دور سے حقیقتہً دور مراد نہیں ہے۔ بلکہ تسلسل مراد ہے اور تسلسل مالکی نہا یہ باطل ہے۔ دوسری بات یہ کہ جزاء تجزی باطل ہے یعنی ایسا کوئی جز نہیں ہے جس کی تقسیم اور تجزی نہ ہو سکتی ہو۔ اب اس دلیل کا حاصل یہ ہوگا کہ احد الشریکین کو نصف دین ادا کرنے کی صورت میں آخر سے رجوع کرنے کا اختیار اس وجہ سے نہیں دیا جائے گا کہ رجوع کا اختیار دینے کی صورت میں تسلسل لازم آتا ہے یاں طور کہ نصف دین ادا کرنے والا اپنے شریک سے کہے گا کہ یہ نصف دین میں نے بحیثیت کفیل کے تیری جانب سے ادا کیا ہے۔ لہذا تم واپس کر دو۔ پس شریک آخر ادا کرنے والے کو نصف دین واپس کرے گا۔

اب شریک آخر کہے گا کہ تم ذین ادا کرنے میں میرے نائب تھے۔ اور نائب کا ادا کرنا درحقیقت اصل کا ادا کرنا ہے۔ لہذا تیرا ادا کرنا درحقیقت میرا ادا کرنا ہوا اور اگر شریک آخر ادا کرتا تو اس کو کفیل ہونے کی وجہ سے شریک اول سے رجوع کرنے کا اختیار ہوتا۔ پس اس صورت میں بھی شریک آخر کو شریک اول سے رجوع کرنے کا اختیار ہے۔ لہذا شریک آخر، شریک اول سے نصف دین واپس لے گا۔

اب شریک اول شریک آخر سے کہے گا کہ تو نے میرا نائب ہو کر ادا کیا ہے اور نائب کا ادا کرنا اصل کا ادا کرنا ہے۔ لہذا تیرا ادا کرنا درحقیقت میرا ادا کرنا ہوا۔ اور جب میں نے ادا کیا ہے اور میں تیرا کفیل ہوں تو تو اس کو واپس کر۔ پس شریک آخر شریک اول کو واپس کرے گا۔ پھر شریک آخر، شریک اول سے یہی تقریر کر کے واپس لے گا۔ پھر شریک اول یہی تقریر کر کے شریک آخر سے واپس لے گا۔

اور یہ سلسلہ قیامت تک چلتا رہے گا۔ حاصل یہ کہ نصف ذین ادا کرنے کی صورت میں اگر ادا کرنے والے کو رجوع کا اختیار دیا جائے تو تسلسل لازم آتا ہے۔ اور تسلسل باطل ہے اور جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ چونکہ خود باطل ہوتی ہے اس لئے نصف ذین ادا کرنے کی صورت میں اپنے شریک سے رجوع کرنا باطل ہے اور نصف ذین سے زائد ادا کرنے کی صورت میں مقدار زائد اپنے شریک سے واپس لینے میں کوئی تسلسل لازم نہیں آتا۔ مثلاً ایک شریک نے چھ سو درہم ادا کئے۔ پانچ سو درہم اسیل ہونے کی حیثیت سے اور ایک سو درہم کفیل ہونے کی حیثیت سے اور ایک سو درہم اپنے شریک سے واپس لے لئے تو اب اس کو شریک اول سے واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ اب شریک آخر یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ ایک سو درہم تو نے میرا نائب ہو کر ادا کئے ہیں اور نائب کا ادا کرنا اصل کا ادا کرنا ہے۔ لہذا تیرا ادا کرنا درحقیقت میرا ادا کرنا ہے۔ اور میں بھی کفیل ہوں لہذا ایک سو درہم مجھ کو واپس کر۔ اور یہ اس لئے نہیں کہہ سکتا کہ جب شریک اول بحیثیت اسیل کے پانچ سو درہم ادا کر چکا تو شریک آخر، شریک اول کا کفیل نہ رہا۔ اور جب شریک آخر، شریک اول کا کفیل نہ رہا تو شریک آخر کو شریک اول سے رجوع کا اختیار بھی نہ ہوگا۔ اور جب رجوع کا اختیار نہیں ہے تو تسلسل بھی لازم نہ آئے گا۔ اور جب تسلسل لازم نہیں آیا تو شریک اول کو شریک آخر سے مقدار زائد یعنی ایک سو درہم رجوع کرنے کا اختیار بھی حاصل ہوگا۔ اس دلیل کی یہ تقریر، استاذ مکرم حضرت مولانا محمد حسین صاحب بہاری مدظلہ، کے بیان کے مطابق ہے جو درست ہے۔ لیکن صاحب فتح القدیر نے اس دلیل کی تقریر اس طرح کی ہے کہ اگر ایک شریک نے مثلاً دو سو درہم ادا کئے تو وہ ایک سو درہم ادا کرنے میں اسیل ہوا اور ایک سو میں کفیل ہوا۔ یعنی ایک سو درہم بحق اصلت ادا کئے اور ایک سو درہم بحق کفالت ادا کئے پس وہ دوسرے شریک سے وہ ایک سو درہم واپس لے گا جو اس نے بحق کفالت ادا کئے ہیں۔ پھر دوسرا شریک ایک سو درہم شریک اول کو واپس دے کر یہ کہے گا کہ تو نے ایک سو درہم میرا نائب ہو کر ادا کئے ہیں۔ اور نائب کا ادا کرنا اصل کا ادا کرنا ہے۔ لہذا تیرا ادا کرنا درحقیقت میرا ادا کرنا ہے۔ گویا دوسرے شریک نے ایک سو درہم ادا کئے ہیں۔ ان میں سے پچاس بحق اصلہ ہوں گے اور پچاس بحق کفالت ہوں گے۔ پس دوسرا شریک وہ پچاس درہم جو بحق کفالت ادا کئے ہیں ان کو شریک اول سے واپس لیگا۔ پھر شریک اول کہے گا کہ پچاس درہم جو تو نے میری طرف سے ادا کئے ہیں میرا نائب ہو کر ادا کئے ہیں اور نائب کا ادا کرنا اصل کا ادا کرنا ہے۔ لہذا تیرا ادا کرنا درحقیقت میرا ادا کرنا ہے اور جب میں نے ادا کئے ہیں تو ان میں نصف یعنی پچیس درہم بحق اصلہ ہوں گے اور نصف یعنی پچیس بحق کفالت ہوں گے۔ لہذا وہ پچیس درہم جو میں نے بحق کفالت ادا کئے ہیں ان کو واپس کر دو۔ پھر دوسرا شریک پچیس درہم واپس کرنے کے بعد یہی تقریر کرے گا۔ اور جز لا يتجزی چونکہ باطل ہے اس لئے یہ سلسلہ الٰہی ہمارا یہ چلتا رہے گا۔ اور تسلسل لازم آئے گا۔ اور تسلسل باطل ہے۔ لہذا نصف ذین تک اپنے ساتھی سے رجوع کرنا بھی باطل ہے۔ اور نصف ذین سے زائد میں چونکہ



تسلل لازم نہیں آتا اس لئے نصف دین سے زائد کو رجوع کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

دو آدمی ایک شخص کے کفیل بن گئے اور ہر ایک دوسرے کا کفیل بن گیا تو ادائیگی کی صورت میں ایک دوسرے پر رجوع کریں گے یا نہیں؟

واذا كفل رجلان عن رجل بمال على ان كل واحد منهما كفيل عن صاحبه فكل شيء اداه احدهما رجع على صاحبه بنصفه قليلاً كان او كثيراً ومعنى المسألة في الصحيح ان يكون الكفالة بالكل عن الاصيل وبالكل عن الشريك والمطالبة متعددة فيجتمع الكفالتان على مامرو وموجهها التزام المطالبة فتصح الكفالة عن الكفيل كما تصح الكفالة عن الاصيل وكما تصح الحوالة من المحتال عليه واذا عرف هذا فما اداه احدهما وقع شائعاً عنهما اذا لكل كفالة فلا ترجيح للبعض على البعض بخلاف ما تقدم فيرجع على شريكه بنصفه ولا يؤدي الى الدوران قضيته الاستواء وقد حصل بر رجوع احدهما بنصف ما أدى فلا يقض بر رجوع الاخر عليه بخلاف ما تقدم ثم يرجعان على الاصيل لانهما اديا عنه احدهما بنفسه والاخر بنائبه وان شاء رجع بالجميع على المكفول عنه لانه كفل بجميع المال عنه بأمره

ترجمہ اور اگر دو آدمی ایک شخص کی طرف سے مال کے کفیل ہو گئے اس شرط پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ہے۔ تو جو کچھ ان دونوں میں سے ایک نے ادا کیا ہے اس کا نصف اپنے ساتھی سے واپس لے سکتا ہے خواہ یہ قلیل ہو یا کثیر ہو۔ اور صحیح قول کے مطابق مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ کل مال کا کفالہ اصيل کی طرف سے بھی ہے۔ اور کل مال کا کفالہ شریک کی طرف سے بھی ہے۔ اور مطالبہ متعدد ہے۔ پس دو کفالے جمع ہو جائیں گے جیسے کہ گذر چکا ہے۔ اور کفالہ کا موجب مطالبہ کو لازم کرنا ہے۔ پس کفیل کی طرف سے بھی کفیل ہونا صحیح ہے جیسا کہ اصيل کی طرف سے کفیل ہونا صحیح ہے اور جیسے محتال علیہ کی طرف سے حوالہ کرنا صحیح ہے۔ اور جب یہ معلوم ہو چکا تو ان دونوں میں سے ایک نے جو کچھ ادا کیا وہ ان دونوں کی طرف سے مشترک طور پر واقع ہوگا۔ اس لئے کہ ”کل کا کل“ کفالہ ہے۔ ہذا بعض کو بعض پر ترجیح نہ ہوگی۔ برخلاف ما تقدم کے۔ پس وہ اپنے شریک سے نصف واپس لے سکتا ہے۔ اور دوسرے کا سبب بھی نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کا مقتضی برابری ہے۔ اور برابری ان دونوں میں سے ایک کے مال کی نصف رجوع کرنے سے حاصل ہوگئی تو اس پر دوسرے کے رجوع کرنے سے برابری نہیں توڑی جائے گی برخلاف ما تقدم کے۔ پھر یہ دونوں کفیل اپنے اصيل سے واپس لے سکتے ہیں۔ اس لئے کہ ایک نے اصيل کی طرف سے بذات خود ادا کیا ہے اور دوسرے نے اپنے نائب کے ذریعہ ادا کیا ہے۔ اور اگر چاہے ادا کئے ہوئے پورے مال کو مکفول عنہ سے واپس لے۔ کیونکہ وہ مکفول عنہ کی طرف سے اس کے حکم سے پورے مال کا کفیل ہوا ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو شخص ایک آدمی کی طرف سے اس شرط پر مال کے کفیل ہو گئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے بھی کفیل ہے۔ پس دونوں کفیلوں میں سے ایک نے جو کچھ ادا کیا ہو وہ اپنے ساتھی سے اس کا نصف واپس لینے کا مجاز ہے۔ ادا کی ہوئی رقم خواہ قلیل ہو خواہ کثیر ہو۔ مثلاً حامد اور خالد شہد کی طرف سے دوسو روپے کے اس شرط پر کفیل ہو گئے کہ حامد، خالد کی طرف سے





اتہ ام بحکم کفالت نہیں کیا ہے بلکہ نصف مال کا اتہ ام شرعی و غیرہ وجہ سے بالاصالت کیا ہے اور نصف کا اتہ ام بحکم کفالت یا ہے۔ ہذا اس مسئلہ میں اگر ادا کی ہوئی نصف رقم کو بحکم کفالت قہر و کرہ سے رجوع کا اختیار دیا جائے تو رجوعیات میں تسلسل و زمزمہ نہ ہوگا۔ جیسا کہ اسکی تفصیل گذشتہ مسئلہ کی دوسری دلیل کے تحت گذر چکی ہے۔

پھر دونوں کفیل ادا ہو مال اپنے اصیل یعنی مفلول عنہ سے واپس آ سکتے ہیں کیونکہ مفلول عنہ کی طرف سے ادا کرنے والے دونوں کفیل ہیں۔ بایں طور کہ ایک نے بذات خود ادا کیا ہے اور دوسرے کفیل نے اپنے نائب کے ذریعہ ادا کیا ہے اور نائب کا ادا کرنا کیونکہ ایسا ہے جیسے بذات خود ادا کیا ہو۔ اس لئے گویا ہر ایک نے بذات خود مفلول عنہ کی طرف سے ادا کیا ہے اور جب دونوں غنیوں نے مفلول عنہ کی طرف سے ادا کیا ہے تو دونوں کو مفلول عنہ سے رجوع کا اختیار حاصل ہوگا۔

صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ جس کفیل نے مفلول لے لیا، وہ سودرہم ادا کئے ہیں اس کو جس طرح یہ اختیار ہے کہ وہ نصف (ایک سودرہم) اپنے ساتھی یعنی دوسرے کفیل سے واپس لے اسی طرح یہ بھی اختیار ہے کہ وہ پورا مال یعنی سودرہم مفلول عنہ سے واپس لے لے۔ کیونکہ یہ مفلول عنہ کی طرف سے بھی اس کے حکم سے پورے مال کا کفیل ہے۔ لہذا جو کچھ ادا کیا ہے وہ سب مفلول عنہ سے واپس لے سکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ایسے دو غنیوں میں سے ایک کفیل نے اگر مال ادا کیا تو اس کو اختیار ہے چاہے مفلول عنہ سے پورا مال واپس لے لے اور چاہے کفیل سے ادا کردہ نصف واپس لے لے اور پھر دونوں مل کر مفلول عنہ سے واپس لیں۔

**رب المال نے ایک کفیل کو بری کر دیا دوسرے سے پورا مال وصول کر سکتا ہے**

قال واذا اسرأرب المال احدهما اخذ الآخر بالجمع لان ابراء الكفيل لا يوجب براءة الاصل فقي المال كله على الاصيل والآخر كفيل عنه كله على ما بيناه وللهذا يا حده به

ترجمہ۔ اور اگر رب المال نے دو غنیوں میں سے ایک کو بری کر دیا تو وہ دوسرے سے پورا مال لے سکتا ہے۔ کیونکہ کفیل کو بری کرنے سے اصیل کے بری ہونے کو واجب نہیں کرتا ہے۔ پس اصیل پر پورا مال باقی ہے اور دوسرا اس کی طرف سے پورے مال کا کفیل ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے۔ اسی وجہ سے مفلول لے کفیل کو پورے مال میں مآخوذ کر سکتا ہے۔

تشریح۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک شخص کی طرف سے دو آدمی کفیل ہوئے اور ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل ہے تو ایسے دو غنیوں میں سے اگر ایک کفیل کو مفلول لے کر بری کر دیا تو مفلول لے کفیل سے پورا قرضہ وصول کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ کیونکہ کفیل کو بری کرنے سے مفلول عنہ بری نہیں ہوتا اور جب مفلول عنہ بری نہیں ہوا تو اس پر پورا قرضہ باقی رہا۔ اور دوسرا کفیل اس کی طرف سے پورا قرضہ کا کفیل ہے جیسا کہ پہلے مذکور چکا۔ اور چونکہ مفلول عنہ پر پورا قرضہ باقی ہے اور وہ کفیل اس کی طرف سے پورا قرضہ کا کفیل ہے۔ اسی لئے مفلول نے اس کفیل سے جو قرضہ کے مطابق تہ بری نہیں ہوا پورے قرضہ کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

## شرکتِ مفاوضہ کا تعارف

متفاوضین نے شرکتِ مفاوضہ ختم کر دی تو قرض خواہوں کو اختیار ہے جس سے قرضہ وصول کریں

قال واذا افرق المتفاوضان فلاصحاب الديون ان ياخذوا اليهما شأوا بجميع الدين لان كل واحد منهما كفيل عن صاحبه على ما عرف في الشركة ولا يرجع احدهما على صاحبه حتى يؤدى اكثر من النصف لما مر من الوجهين في كفالة الرجلين

ترجمہ اور جب متفاوضین (اپنی شرکت سے) جدا ہو گئے تو قرضخواہوں کو اختیار ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہیں پورا قرضہ وصول کریں کیونکہ متفاوضین میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ہے جیسا کہ کتابِ اشْرکۃ میں معلوم ہو چکا۔ اور ان دونوں میں سے ایک اپنے ساتھی سے رجوع نہ کرے یہاں تک کہ نصف سے زائد ادا کر دے۔ ان دونوں کی وجہ سے جو کفالت الرجلین میں گزر چکی ہیں۔

تشریح ”مفاوضہ“ ایسی تجارت ہے جس میں دو آدمی شریک ہوں اور ”دونوں مال“ آزادی، عقل اور دین کے اعتبار سے مساوی اور برابر ہوں۔ شرکتِ مفاوضہ کالت اور کفالت دونوں کو متضمن ہوتی ہے۔ یعنی شریکین میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے وکیل بھی ہوتا ہے اور کفیل بھی ہوتا ہے۔ مفاوضہ، تفویض سے مشتق ہے اور تفویض کے معنی سپرد کرنے کے ہیں اور شریکین میں سے ہر ایک چونکہ تصرف کو اپنے ساتھی کے سپرد کرتا ہے۔ اس لئے اس کا نام مفاوضہ رکھا گیا۔

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر متفاوضین نے شرکتِ مفاوضہ کو ختم کر دیا اور ان پر لوگوں کا قرضہ ہو تو قرضخواہوں کو اختیار ہے کہ وہ اپنا پورا قرضہ ان دونوں میں سے جس سے چاہیں وصول کریں کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک عقدِ مفاوضہ کی وجہ سے اپنے شریک کی طرف سے کفیل ہے پس ان دونوں میں سے ہر ایک پر نصف قرضہ بحق اصالت واجب ہوگا اور نصف قرضہ بحق کفالت واجب ہوگا۔ بہر حال ہر ایک پر پورا قرضہ لازم ہے۔ اور جب ہر ایک پر پورا قرضہ لازم ہے تو ہر ایک سے پورا قرضہ وصول کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اگر قرضخواہوں نے ان دونوں میں سے ایک سے مطالبہ کر کے قرضہ لے لیا تو اس کو اپنے ساتھی سے واپس لینے کا اختیار اس وقت ہوگا جب نصف قرضہ سے زائد ادا کر دے۔ چنانچہ نصف قرضہ ادا کرنے کی صورت میں اپنے ساتھی سے قطعاً رجوع نہ کرے۔ اور نصف سے زائد ادا کرنے کی صورت میں صرف مقدارِ زائد واپس لے سکتا ہے۔ اس پر کفالت الرجلین کے پہلے مسئلہ میں دو دلیلیں گزر چکی ہیں ملاحظہ فرمائیں۔

دونوں ایک ہی بدل کتابت پر مکاتیب بنائے گئے اور ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے مولیٰ کے لئے کفیل ہو گیا تو کفالت استحساناً جائز ہے

قال واذا كتب العبدان كتابة واحدة وكل واحد منهما كفيل عن صاحبه فكل شيء اداه احدهما رجع على صاحبه بنصفه ووجهه ان هذا العقد جائز استحساناً وطريقه ان يجعل كل واحد منهما اصيلاً في حق وجوب

الالف علیہ فیکون عتقہما معلقا با دانه ویجعل کفیلا بالالف فی حق صاحبہ وسندکرہ فی المکاتب ان شاء اللہ تعالیٰ واذا عرف ذلک فما اداہ احدہما رجع بنصفہ علی صاحبہ لاستوائہما ولو رجع بالکل لاتتحقق المساواة

ترجمہ اور اگر دو غلام، کتابت واحدہ کے تحت مکاتب کئے گئے اور ان میں سے ہر ایک غلام دوسرے کی طرف سے کفیل ہوا ہے تو ان دونوں میں سے ایک جو کچھ ادا کرے وہ اس کا نصف اپنے ساتھی سے واپس لے سکتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا عقد کفہ استحساناً جائز ہے۔ اور جواز کا طریقہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو اُس پر ایک ہزار واجب ہونے کے حق میں اسیل قرار دیا جائے گا۔ پس ان دونوں کا آزاد ہونا ایک ہزار ادا کرنے پر معلق ہوگا۔ اور ہر ایک کو اس کے ساتھی کے حق میں کفیل قرار دیا جائے گا اور ہم اس کو کتابت مکاتب میں انشاء اللہ ذکر کریں گے۔ اور جب یہ معلوم ہو چکا تو ان میں سے ایک نے جو کچھ ادا کیا اس کا نصف اپنے ساتھی سے واپس لے کیونکہ دونوں مساوی ہیں۔ اور اگر ادا کیا ہوا پورا واپس لے گا تو مساوات متحقق نہ ہوگی۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے دو غلاموں کو ایک عقد کتابت میں مکاتب کیا مثلاً یہ کہ میں نے تم دونوں کو ایک سال کی میعہ پر ایک ہزار درہم کے عوض مکاتب کیا۔ اور دونوں غلاموں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے موی کے لئے کفیل ہو گیا تو یہ ہمارے نزدیک استحساناً جائز ہے اور قیاساً جائز نہیں ہے اور قیاس ہی کے مطابق امام مالک امام شافعی اور امام احمد کا قول ہے۔ اور اگر مولیٰ نے دونوں غلاموں کو علیحدہ علیحدہ مکاتب کیا اور دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی دوسرے غلام کی طرف سے کفیل ہو گیا تو یہ قیاساً اور استحساناً دونوں طرح ناجائز ہے۔

عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں مکاتب بدل کتابت کا کفیل ہوا ہے حالانکہ مکاتب اگر بدل کتابت کے عدوہ دوسرے قرضہ کا کفیل ہو جاتا تو باطل تھا اور مکاتب کے علاوہ دوسرا آدمی اگر بدل کتابت کا کفیل ہو جاتا تو یہ بھی باطل تھا۔ پس جب مکاتب کا کفیل ہونا اور بدل کتابت کا کفیل ہونا ان دونوں میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ باطل ہے تو دونوں کے اجتماع کی صورت میں یعنی مکاتب جب بدل کتابت کا کفیل ہو جائے تو کفالہ بدرجہ اولیٰ باطل ہوگا۔ رہی یہ بات کہ مکاتب کا کفیل ہونا اور بدل کتابت کا کفالہ کیوں باطل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کفالہ ایک تبرع ہے اور مکاتب تبرعات کا مالک نہیں ہوتا۔ اس لئے مکاتب کا کفیل ہونا باطل ہے اور بدل کتابت کا کفالہ اس لئے باطل ہے کہ کفالہ دین صحیح کا جائز ہوتا ہے حالانکہ بدل کتابت دین صحیح نہیں ہوتا۔

اور وجہ استحسان یہ ہے کہ کفالہ کی اس صورت کو صحیح کرنے کے لئے یہ کہا جائے گا کہ دونوں غلاموں میں سے ہر ایک پر ایک ہزار کا وجوب اصالت ہے نہ کہ کفالہ اور دونوں کی آزادی ایک ہزار ادا کرنے پر معلق ہے۔ گویا مولیٰ نے دونوں غلاموں میں سے ہر ایک سے یوں کہا کہ اگر تو نے ایک ہزار درہم ادا کر دیے تو تم دونوں آزاد ہو۔ پس دونوں میں سے جو بھی ایک ہزار ادا کرے گا اُس کے ادا کرنے سے دونوں غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور موی دونوں میں سے ہر ایک سے جمیع مال یعنی ایک ہزار کا مطابہ بحکم اصالت کرے گا نہ کہ بحکم کفالت۔ خلاصہ یہ کہ یہ ایک ہزار درہم، بدل کتابت نہیں ہے بلکہ یہ ایک ہزار کی ادائیگی پر آزادی کو معلق کرنا ہے۔ اور مال ادا کرنے پر آزادی کو معلق کرنے اور مکاتب کے درمیان فرق ہے۔ جیسا کہ باب العتق علی جعل ج ۲ میں یہ بحث گذر بھی چکی ہے اور مزید تفصیل

کتاب امکات میں مذکور ہے۔ پس جب دونوں میں فرق ہے تو ایک ہزار کی ادائیگی پر آزادی کو معقول کرنے کی صورت میں دونوں غلام کا تب نہ ہوگا۔ اور یہ ایک ہزار بدل کا تب ثابت نہ ہوگا۔ اس کے بعد جب دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کو اس کے ساتھی کے حق میں ایک ہزار کا نفیل قرار دیا جائیگا تو نہ مکاتب کا نفیل ہونا، نہ آزادی کا غلام ہونا، نہ آزاد ہونا، نہ مسدود ہونا میں انہیں دو باتوں کی وجہ سے کف۔ جو باطل اور ناجائز تھا۔ پس جب یہ دونوں باتیں، نہ نہیں آئیں تو خالصہ جی درست ہوگا۔ یہ نہیں۔ جب کہ محض اس مسئلہ کو سمجھنے کے لئے ضرورت دونوں غلاموں میں سے ہر ایک پر پورا مال واجب کیا گیا ہے۔ ورنہ حقیقت یہ ہے کہ ایک ہزار درہم دونوں کی آزادی کا بدل ہے ایک ہزار درہم کی رقم دونوں پر منقسم ہو کر پانچ پانچ سو سو جب ہوں۔ اس مسئلہ کا وہ دوسری جگہوں پر حقیقت ہی کا اختیار ہوگا بہر حال جب یہ تفصیل معلوم ہو چکی تو دونوں غلاموں میں سے ایک غلام جو بھی رقم ادا کرے گا نفیل یا شیر اس کا نصف اپنے ساتھی سے واپس لینے کا مجاز ہوگا۔ یہ نہ دونوں غلام کا تب ثابت میں برابر ہیں باقی طور کہ کل بدل دونوں میں سے ہر ایک پر پورا پورا واجب ہے اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے پورے مال کا نفیل بھی ہے۔ پس اس مساوات اور برابری کو ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ دونوں میں سے ایک نے جو چھوڑا اس کا نصف دوسرے ساتھی سے واپس لے لے۔ یہ نہ آزاد کیا ہو پورا مال، پس لے کا تو مساوات متحقق نہ ہوں۔ اور اگر باطل واپس نہ لے تو بھی مساوات متحقق نہ ہوگی۔

سوال یہاں ایک سوال ملاحظہ ہے وہ یہ کہ مذکورہ ایک ہزار درہم حقیقت میں دونوں غلاموں کی آزادی کا عوض ہے پس دونوں پر نصف، نصف واجب ہوگا اور جب دونوں پر نصف، نصف واجب ہے تو دائرہ کرنے والے کو نصف تک رجوع کرنے کا اختیار نہ ہونا چاہئے یہ نہ نصف خود اس پر واجب ہے۔ اس نصف سے زائد رقم ادا کرنے کی صورت میں مقدار زائد واپس لے سکتا ہے؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ آزاد کرنے والے کو نصف تک رجوع کرنے کا اختیار نہ دیا جائے تو مولیٰ پر تفریق صفت ہو جائے گا۔ باقی صورت کہ ان کی ہوتی نصف رقم پانچ سو درہم کے خاص طور پر دائرہ کرنے والے کی طرف سے واقع ہوں تو یہ اپنے حصہ سے بری ہو جائے گا اور مکاتب جب اپنے حصہ دین سے بری ہو جاتا ہے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ بھی ایک ہزار بدل کا تب ثابت کا نصف ادا کرنے سے آزاد ہو جائے گا۔ اور اس کا ساتھی علیٰ حالہ مکاتب رہے گا۔ حالانکہ مولیٰ نے ان دونوں پر یہ شرط کی تھی کہ دونوں ایک ساتھ ادا کریں اور یہ ساتھ آزاد ہوں۔ پس تفریق صفتہ نہ بننے کے لئے یہ درخواست کی گئی کہ دونوں میں سے ایک جو کچھ ادا کرے اس کا نصف اپنے ساتھی سے لے لے تاکہ ادائیگی بھی ایک ساتھ دونوں کی طرف سے ہو اور دونوں ایک ساتھ آزاد ہوں۔

دونوں مکاتبوں نے کچھ ادا نہیں کیا اور مولیٰ نے ایک کو آزاد کر دیا تو آزاد کرنا درست ہے

فان ولو لم يودب شينا حتى اعق السولى احدهما حار العتق لمصادفته ملكه وبرى عن النصف لانه ماضى بسراهم المال الا ليكون المال وسيلة الى العتق وما بقى وسيدة فيسقط ويبقى النصف على الاحرار المال فلى الحقيقة مقابل رفسيد واسا جعل على كل واحد منهما احتيا لا لتصحیح الرمان واداء حاء العتق استعسى عنه فعتبر مقابلا برفقتهما فلهذا يتصف وللمولى ان ياخذ بحصة الدى لم يعق ابهما شاء المعنى لکفالة وصاحبه بالاصالة فان اخذ الدى اعق رجع على صاحبه بما يؤدى لانه مؤد عه بامرہ وان حد الاحرار لم يرجع على المعنى بشئ لانه اذى عن نفسه والله اعلم





جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ بدل کتابت کا کفارہ صحیح ہے حالانکہ بدل کتابت کا کفارہ باطل ہے؟

جواب یہ ہے کہ سابقہ مسئلہ میں گذر چکا کہ ان دونوں میں سے ہر ایک پر پورے مال کا مطالبہ واجب تھا مگر جب نصف ساقط ہو کر نصف رہ گیا تو یہ اُسی صفت پر رہے گا جس پر ثابت ہوا تھا۔ کیونکہ بقا ثبوت کے موافق ہوتی ہے۔ اور سابق میں گذر چکا کہ یہ مال، بدل کتابت نہیں ہے بلکہ اس کی ادائیگی پر آزادی کو معلق کیا گیا ہے۔ اور یہ مال جب بدل کتابت نہیں ہے تو اس کا کفارہ بھی درست ہوگا۔

اللہم اغفر لی ولوالدتی ولکاتبہ

جمیل احمد عفی عنہ

## بَابُ كِفَالَةِ الْعَبْدِ وَعَنْهُ

ترجمہ یہ باب غلام کے کفیل ہونے اور اسکی طرف سے کفیل ہونے کے بیان میں ہے

تشریح سابقہ ابواب میں آزاد کے کفیل ہونے اور آزادی کی طرف سے کفیل ہونے کے احکام ذکر کئے گئے تھے اب اس آخری باب میں غلام کے کفیل ہونے اور غلام کی طرف سے کفیل ہونے کے احکام مذکور ہیں۔ اور بنو آدم میں چونکہ حریت اصل ہے اور آزادی اشرف ہے اس لئے آزادی سے متعلق کفارہ کے احکام پہلے ذکر کئے گئے اور غلام سے متعلق کفارہ کے احکام بعد میں ذکر کئے گئے۔

ایک شخص غلام کی طرف سے مال کا کفیل ہوا تو غلام سے آزادی کے بعد وصول کیا جائے گا

ومن ضمن عن عبد مالا لا يجب عليه حتى يعتق ولم يسم حالاً ولا غيره فهو حال لان المال حال عليه لوجود السبب وقبول الذمة الا انه لا يطالب به لعسرته اذ جميع ما في يده ملك المولى ولم يرض بتعلقه به في الحال والكفيل غير معسر فصار كما اذا كفل عن غائب او مفلس بخلاف الدين المؤجل لانه متاحر بمؤخر ثم اذا ادى رجع على العبد بعد العتق لان الطالب لا يرجع عليه الا بعد العتق فكذا الكفيل لقيامه مقامه

ترجمہ اور اگر کوئی شخص کسی غلام کی طرف سے ایسے مال کا کفیل ہوا جو اس پر واجب الادا نہیں ہے یہاں تک کہ آزادی کا کیا جائے اور حال اور غیر حال کا ذکر نہیں کیا تو یہ کفارہ حالی ہے۔ اس لئے کہ غلام پر مال فی الحال واجب ہے کیونکہ سبب بھی موجود ہے اور قبول ذمہ بھی موجود ہے مگر یہ کہ غلام سے اس کی تنگدستی کی وجہ سے مطالبہ نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ جو کچھ غلام کے قبضہ میں ہے سب اس کے مولیٰ کی ملک ہے اور مولیٰ فی الحال غلام کے ساتھ قرضہ متعلق ہونے پر راضی نہیں ہوا ہے۔ اور کفیل تنگدست بھی نہیں ہے۔ پس ایسا ہو گیا جیسے کسی غائب یا مفلس (بتعهد باللام) کی طرف سے کفیل ہوا۔ برخلاف موعودی قرضہ کے۔ کیونکہ وہ مؤخر کرنے والے سبب سے مؤخر ہے۔ پھر جب کفیل نے (فی الحال) ادا کیا تو وہ غلام سے آزاد ہونے کے بعد واپس لے گا۔ کیونکہ مفلول لہ بھی اس سے نہیں لے سکتا مگر آزادی ہونے کے بعد۔ پس اسی طرح کفیل، کیونکہ مطالبہ میں کفیل، مفلول لہ کے قائم مقام ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص غلام کی طرف سے ایسے مال کا کفیل ہوا۔ جو مال غلام پر واجب تو فی الحال ہو گیا ہے لیکن اس سے لیا جائے گا آزادی کے بعد اور کفارہ میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں کیا گیا کہ کفیل سے فی الحال مطالبہ کیا جائے گا یا فی الحال مطالبہ نہیں کیا جائے گا تو کفیل فی الحال ماخوذ ہوگا۔ مثلاً غلام نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کر کے یہ سمجھ کر کہ نکاح درست ہو گیا حالانکہ نکاح جائز نہیں ہوا۔ شبہ اس عورت سے وطی کر لی تو مال وطی یعنی عقر غلام پر فی الحال واجب ہو گیا لیکن فی الحال ماخوذ نہ ہوگا بلکہ آزاد ہونے کے بعد ماخوذ ہوگا۔ اور جیسے غلام نے کسی شخص کا مال تلف کرنے کا اقرار کیا حالانکہ مولیٰ نے اس کی تنگدیب کی ہے یا کسی آدمی نے غلام کو قرض دیا یا اس کے ہاتھ مال فروخت کیا حالانکہ یہ غلام مجبور ہے۔ تو ان صورتوں میں مال، فی الحال غلام کے ذمہ واجب ہو گیا لیکن ماخوذ آزاد ہونے کے بعد ہو سکتا ہے۔ پس غلام کی طرف سے ایسے مال کی کسی شخص نے کفالت کر لی اور اسکی کوئی تفصیل نہیں کی گئی کہ کفیل سے فی الحال

مطالبہ ہو گا یا فی الحال مطالبہ نہ ہو گا تو یہ مال کفیل پر فی الحال واجب الادا ہے یعنی مکفول نہ کفیل سے فی الحال مطالبہ کرنے کا مجز ہے۔ اگرچہ مکفول عنہ یعنی غلام سے آزادی کے بعد مطالبہ کا مجز ہو گا۔ مذکورہ صورتوں میں کفارہ تو اس سے درست ہے کہ کفیل اس مال کا کفیل ہوا ہے جو اصل یعنی غلام پر مضمون ہے اور کفیل اس مال کو ادا کرنے پر قادر بھی ہے۔ اور اموال مضمونہ کا کفارہ چونکہ جائز ہے بشرطیکہ کفیل اس کو ادا کرنے پر قادر ہو اس سے اس مال کا کفارہ جائز ہے۔ اور کفیل سے فی الحال مطالبہ کرنا اس لئے جائز ہے کہ مکفول عنہ یعنی غلام پر مال کا وجوب فی الحال ہے۔ اور غلام پر فی الحال مال اس لئے واجب ہے کہ وجوب مال کا سبب یعنی بغیر مولیٰ کی اجازت کے کالج رکے وطنی کرنا وغیرہ پایا گیا ہے۔ اور غلام کا ذمہ بھی قبولیت مال کی صداقت رکھتا ہے۔ یعنی غلام کا ذمہ اس قبل ہے کہ اس پر مال ثابت کیا جائے۔ اور کوئی میعاد بھی موجود نہیں ہے۔ پس جب وجوب مال کا سبب بھی موجود ہے اور قبولیت ذمہ بھی موجود ہے اور کوئی اجل اور میعاد ذکر نہیں کی گئی تو غلام پر یہ مال فی الحال واجب ہو گا لیکن ایک مانع یعنی غلام کی تنگدستی کی وجہ سے اس سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ اور غلام اس سے تنگدست ہے کہ جو کچھ غلام کے قبضہ میں ہے وہ سب مولیٰ کی ملک ہے اور مولیٰ اس بات پر بھی رضامند نہیں ہو کہ اس کی ملک یعنی غلام کے ساتھ فی الحال کسی کا قرضہ متعلق ہو۔ پس جب غلام تنگدست ہے اور مولیٰ اس کے ساتھ قرضہ وغیرہ متعلق ہونے پر راضی نہیں ہوا تو مولیٰ کے حق کی وجہ سے غلام سے فی الحال مطالبہ مؤخر کیا جائے گا۔ اور کفیل چونکہ تنگدست نہیں ہے اس لئے اس کے حق میں یہ مانع بھی موجود نہ ہو گا۔ اور جب کفیل کے حق میں مانع موجود نہیں ہے تو اس سے فی الحال مطالبہ کرنا بھی جائز ہو گا۔ اور یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی غائب کی طرف سے کوئی شخص کفیل ہو گیا تو کفیل فی الحال بخود ہو گا اگرچہ مکفول عنہ سے اس کی غیبت کی وجہ سے فی الحال وصول کرنا معذور ہے اور یہ مفلس کی طرف سے کفیل ہونے کی مانند ہو گیا۔ مفلس (بیشک یدالام) اس کو کہتے ہیں جس کے مفلس ہونے کا قاضی نے اعلان کر دیا ہو۔ ایسے شخص سے کسی حقدار کو فی الحال مطالبہ کا اختیار نہیں ہوتا۔ پس اگر اس مفلس کی طرف سے کوئی شخص کفیل ہو گیا تو کفیل سے فی الحال مطالبہ ہو گا اگرچہ مکفول عنہ یعنی مفلس سے فی الحال مطالبہ نہیں ہو گا بلکہ اقدس ختم ہونے کے بعد مطالبہ ہو گا۔ اسی طرح غلام سے اس کی تنگدستی اور حق مولیٰ کی وجہ سے فی الحال مطالبہ نہیں ہو گا۔ لیکن کفیل سے فی الحال مطالبہ ہو گا۔

بخلاف الدین المؤجل - سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ جب غلام سے اس کی آزادی کے بعد مال کا مطالبہ کیا جائے گا تو اس مال کو میعاد قرضہ "کیوں" نہ قرار دیا جائے۔ یعنی یہ کہا جائے کہ یہ قرضہ غلام پر فی الحال واجب الادا نہیں ہے بلکہ مؤجل اور میعاد دی ہے۔ اور جب غلام یعنی مکفول عنہ پر قرضہ میعاد دی ہے۔ تو کفیل سے بھی میعاد پوری ہونے کے بعد مطالبہ کیا جائے گا؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ دین مؤجل میں "دین" مکفول عنہ سے ایسے امر کی وجہ سے مؤخر ہے جو تاخیر کو واجب کرتا ہے اور وہ امر "تاجیل" ہے۔ اور کفیل نے اس کا التزام یہ ہے جو مکفول عنہ پر واجب ہے پس جب مکفول عنہ پر دین مؤجل ہے تو کفارہ بھی دین مؤجل کا ہو گا اور جب "کفارہ" دین مؤجل کا ہو تو کفیل سے فی الحال مطالبہ نہ ہو گا۔ بلکہ اجل و میعاد کے بعد مطالبہ کا حق ہو گا۔ اور رہا متن کا مسئلہ تو اس میں غلام پر فی الحال ادائیگی واجب تھی لیکن ایک عند یعنی اس کی تنگدستی اور مولیٰ کے حق کی وجہ سے فی الحال مطالبہ نہیں کیا گیا اور کفیل کے حق میں یہ عذر چونکہ موجود نہیں ہے اس لئے اس سے فی الحال مطالبہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جب کفیل نے غلام کی طرف سے مال ادا کر دیا تو کفیل غلام کی آزادی کے بعد اس سے واپس لینے کا اختیار ہوگا۔ کیونکہ غلام سے خود منقول لہ کو اس کی آزادی کے بعد مطالبہ کا حق ہے تو مکفول نہ کے قلم مقدم یعنی کفیل کو بھی آزادی کے بعد مطالبہ کا حق ہوگا۔

کسی نے غلام پر مال کا دعویٰ کیا اور مدعی کے لئے ایک شخص کفیل بنفسہ ہو گیا،  
غلام فوت ہو گیا تو کفیل بھی بری ہو جائے گا

ومن ادعی علی عبد مالا وکفل له رجل بنفسه فمات العبد بری الکفیل لراءۃ الاصل کما اذا کان  
المکفول بنفسه حرا

ترجمہ اور اگر کسی نے غلام پر مال کا دعویٰ کیا اور مدعی کے لئے ایک شخص کفیل بنفسہ ہو گیا پھر یہ غلام مر گیا تو کفیل بری ہو گیا کیونکہ اصل بری ہو گیا ہے جیسے اگر مکفول بنفسہ کوئی آزاد ہو۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے غلام پر مال کا دعویٰ کیا اور دوسرا شخص مدعی کے لئے غلام کی طرف سے کفیل بنفسہ ہو گیا یعنی غلام کو ضرر کرنے کی ذمہ داری قبول کر لی پھر غلام یعنی مکفول بنفسہ مر گیا تو کفیل بری ہو جائے گا۔ کیونکہ موت کی وجہ سے اصل (مکفول بنفسہ) بری ہو گیا ہے اور اصل کی برأت سے کفیل بری ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ اگر مکفول بنفسہ آزاد ہوتا اور بری ہو جاتا تو اس کے بری ہونے سے کفیل بری ہو جاتا ہے۔ پس اسی طرح یہاں بھی ”مکفول بنفسہ غلام“ کے بری ہونے سے کفیل بری ہو جائے گا۔ حاصل یہ کہ ”مکفول بنفسہ“ آزاد ہو یا غلام ہو کفالہ بنفسہ متفاوت نہیں ہوتا۔ یعنی دونوں صورتوں میں مکفول بنفسہ کے مرنے سے چونکہ خود اصل (مکفول بنفسہ) بری ہو جاتا ہے۔ اس لئے کفیل بھی بری ہو جائے گا۔

کسی نے غلام کے رقبہ کا دعویٰ کیا ایک شخص کفیل بنفسہ ہو گیا پھر غلام فوت ہو گیا پھر مدعی نے  
بینہ پیش کئے کہ یہ غلام میرا تھا تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہوگا

قال فان ادعی رقبۃ العبد وکفل به رجل فمات العبد فاقام المدعی البینۃ انه کان له ضمن الکفیل قیمتہ لان  
علی المولی ردھا علی وحہ تخلفھا قیمتھا وقد التزم الکفیل ذلک وبعد الموت یبقی القیمۃ واجبۃ علی  
الاصل فکذا علی الکفیل بخلاف الاول

ترجمہ پس اگر کسی نے غلام کے رقبہ کا دعویٰ کیا اور ایک شخص اس کا کفیل بنفسہ ہو گیا پھر غلام مر گیا پھر مدعی نے بینہ پیش کیا کہ یہ غلام میرا تھا تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ اس نے کہ مولیٰ (قبض) پر اس غلام کو واپس کرنا ایسے طور پر واجب ہے کہ اس کی قیمت اس کا خیفہ ہو۔ کفیل نے اسی طرح اس کا التزام کیا ہے اور نہ مرنے کے بعد اصل پر قیمت واجب رہ جاتی ہے۔ پس یوں ہی کفیل پر باقی رہے۔ بخلاف اول کے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قبض پر دعویٰ کیا کہ جو غلام تیرا قبضہ میں ہے یہ میرا ہے اور ایک دوسرا آدمی اسی



غلام کو حاضر کرنے کا کفیل ہو گیا پھر غلام مر گیا پھر مدعی نے کفیل پر پینہ پیش کیا کہ جو غلام مر گیا ہے وہ میری ملک تھا تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ جو شخص اس غلام پر قابض ہے اس پر واجب ہے کہ وہ بین غلام مدعی کو واپس کرے اور اگر غلام واپس کرنے سے عاجز ہو تو اس کی قیمت واپس کرے۔ پس جب قیمت کا ضمان، اصل یعنی قابض پر واجب ہے تو کفیل پر بھی واجب ہوگا۔ کیونکہ کفیل نے اپنے اوپر اسی چیز کے مطالبہ کو لازم کیا ہے جس چیز کا مطالبہ اصل یعنی قابض پر ہے اور غلام کے مر جانے کے بعد اصل یعنی قابض پر چونکہ غلام کی قیمت واجب ہے اس لئے کفیل پر بھی اس کی قیمت کا مطالبہ واجب ہوگا۔ اس کے برخلاف مسداوی نے من ادعی علی عبدا کہ اس میں زندہ غلام کو حاضر کرنے کی کفالت کی گئی ہے لیکن جب موت کی وجہ سے خود غلام سے اپنے آپ کو سپرد رتا ساقط ہو گیا تو کفیل سے بھی ساقط ہو جائے گا۔

**فوائد** صاحب قدوری کے بیان کے مطابق مذکورہ حکم اس وقت ہے جب کہ مدعی نے غلام میت کے اندر اپنی ملک پینہ کے ذریعہ ثابت کی ہو۔ لیکن اگر مدعی کی ملک قابض کے اقرار سے ثابت ہوئی ہو یا مدعی کے پینہ پیش نہ کرنے کی صورت میں قابض یعنی مدعی مالہ کے انکار قسم سے ثابت ہوئی ہو۔ اور غلام قابض کے قبضہ میں مر گیا ہو تو غلام کی قیمت کا فیصد صرف مدعی مالہ یعنی قابض پر ہوگا اور کفیل پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ اقرار حجت قاصرہ ہے اس لئے یہ اقرار کرنے والے کے حق میں حجت ہے کفیل پر حجت نہ ہوگا۔ ہاں اگر کفیل نے بھی اس چیز کا اقرار کر لیا جس کا اصل نے اقرار کیا ہے تو کفیل پر بھی غلام کی قیمت کا مطالبہ واجب ہو جائے گا۔

غلام اپنے مولیٰ کے حکم سے مولیٰ کی طرف سے کفیل ہوا پھر آزاد ہو گیا اور اس نے مال ادا کیا یا مولیٰ اپنے غلام کا کفیل ہو گیا پھر غلام آزاد ہو جانے کے بعد مال ادا کیا ان میں سے کوئی بھی اپنے ساتھی سے رجوع نہیں کرے گا

قال واذا كفل العبد عن مولاه بامرہ فعتق فاذا كان المولى فكفل عنه فاذا بعد العتق لم يرجع واحد منهما على صاحب وقال زفر يرجع ومعنى الوجه الاول ان لا يكون على العبد دين حتى تصح كفالته بالمال عن المولى اذا كان بامرہ اما كفالته عن العبد فنصح على كل حال له انه تحقق الموجب للرجوع وهو الكفالة بامرہ والمانع وهو الرق قد زال ولما انها وقعت غير موجبة للرجوع لان المولى لا يستوجب على عبده ديناً وكذا العبد على مولاه فلا تنقلب موجبة ابداً كمن كفل عن غيره بغير امره فاجاره

**ترجمہ** اور اگر غلام اپنے مولیٰ کی طرف سے اس کے حکم سے کفیل ہو گیا پھر وہ آزاد ہو گیا پھر اس نے مال ادا کیا یا مولیٰ اپنے غلام کی طرف سے کفیل ہو گیا پھر غلام آزاد ہو جانے کے بعد مولیٰ نے مال ادا کیا تو ان دونوں میں سے کوئی اپنے ساتھی سے رجوع نہیں کرے گا۔ اور امام زفر نے فرمایا کہ واپس لے سکتا ہے اور پہلی صورت کے معنی یہ ہیں کہ غلام پر قرضہ نہ ہو حتیٰ کہ "اس کا" مولیٰ کی طرف سے کفالتہ بالمال صحیح ہوگا بشرطیکہ مولیٰ کے حکم سے ہو۔ رہا مولیٰ کا غلام کی طرف سے کفیل ہونا تو ہر حال میں صحیح ہے۔ امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ موجب للرجوع یعنی کفالتہ بامرہ پایا گیا۔ اور مانع یعنی رقیق ہونا زائل ہو گیا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفالتہ موجب للرجوع واقع نہیں ہوا۔ کیونکہ مولیٰ اپنے غلام پر قرضہ کا مستحق نہیں ہوتا ہے اور یوں ہی غلام اپنے مولیٰ پر۔ پس وہ کبھی بھی موجب للرجوع ہو کر نہیں بدے گا جیسے کسی

نے دوسرے کی طرف سے بغیر اس کے امر کے کفالت کی ہو پھر مکفول عنہ نے اس کو اجازت دیدی۔  
تشریح .... اس عبارت میں دو مسئلے مذکور ہیں۔

۱۔ یہ کہ غلام اپنے مولیٰ کی طرف سے اس کے حکم سے کفیل ہوا تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو اس پر اس قدر قرضہ ہوگا جو اس کے رقبہ کا احاطہ کر لے اور یا اس پر قرضہ نہ ہوگا۔ اگر غلام پر ذہن مستغرق ہو تو قرض خواہوں کے حق کی وجہ سے اس کا کفیل ہونا درست نہ ہوگا۔ اگرچہ مولیٰ کی اجازت سے ہو اور اگر غلام پر ذہن مستغرق نہ ہو تو اس کا کفیل ہونا جائز ہے بشرطیکہ مولیٰ کے حکم سے ہو۔

۲۔ یہ کہ اگر مولیٰ اپنے غلام کی طرف سے کفیل ہوا تو یہ جائز ہے خواہ کفیل بالنفس ہو یا کفیل بالمال غلام مدیون ہو یا غیر مدیون ہو۔ پس جب دونوں مسئلوں میں کفالہ درست ہو گیا اور غلام نے اپنے آزاد ہونے کے بعد وہ مال ادا کر دیا جس کا کفیل ہوا تھا یا دوسرے مسئلہ میں مولیٰ نے اپنے غلام کے آزاد ہونے کے بعد مال مکفول بہ ادا کر دیا تو پہلے مسئلہ میں غلام کو اپنے مولیٰ سے اور دوسرے مسئلہ میں مولیٰ کو اپنے غلام سے کوئی چیز واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا۔ اور امام زفر نے فرمایا کہ ہر ایک کو اپنے مکفول عنہ سے رجوع کرنے کا اختیار ہے۔ یعنی پہلے مسئلہ میں غلام کو مولیٰ سے رجوع کا اختیار ہے اور دوسرے مسئلہ میں مولیٰ کو غلام سے رجوع کا اختیار ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ پہلے مسئلہ کی مراد یہ ہے کہ غلام پر قرضہ نہ ہو اسی کو خادم نے پہلے مسئلہ کی دوسری صورت بنا کر پیش کیا ہے یعنی غلام کا اپنے مولیٰ کی طرف سے اس کے حکم سے کفیل بالمال ہونا اس وقت درست ہوگا۔ جب غلام پر کسی کا قرضہ نہ ہو۔ اور رہا مولیٰ کا غلام کی طرف سے کفیل ہونا تو بہر صورت صحیح ہے۔ خواہ کفالہ بالنفس ہو۔ غلام پر قرضہ ہو یا قرضہ نہ ہو۔

حضرت امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ مال مکفول کو مکفول عنہ سے واپس لینے کا سبب یہ ہے کہ کفالہ مکفول عنہ کے حکم سے ہو اور یہاں یہ سبب موجود ہے اور مانع یعنی اس کا غلام ہونا زائل ہو گیا کیونکہ مولیٰ کے کفیل ہونے کی صورت میں مولیٰ نے بھی اپنی آزادی کے بعد مکفول لہ کو مال مکفول بہ ادا کیا ہے پس جب رجوع کا سبب بھی پایا گیا اور مانع رجوع بھی زائل ہو گیا تو پہلے مسئلہ میں غلام کو اپنے مولیٰ سے اور دوسرے مسئلہ میں مولیٰ کو اپنے غلام سے رجوع کا اختیار حاصل ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام کا اپنے مولیٰ کی طرف سے یا مولیٰ کا اپنے غلام کی طرف سے کفیل ہونا موجب للرجوع نہیں ہے۔ یعنی دونوں صورتوں میں کفالہ رجوع کا سبب نہیں ہے۔ اس لئے کہ مولیٰ اپنے غلام پر قرضہ کا مستحق نہیں ہوتا۔ اور غلام اپنے مولیٰ پر قرضہ کا مستحق نہیں ہوتا پس جب کسی کو قرضہ کا استحقاق حاصل نہیں ہے تو یہ کفالہ غیر موجب للرجوع ہو کر واقع ہوگا اور جو کفالہ غیر موجب للرجوع ہو کر واقع ہوا ہو وہ کبھی بھی بدل کر موجب للرجوع نہیں ہو سکتا یعنی جب ابتدا میں موجب للرجوع نہیں ہے تو بدل کر انتہاء میں بھی موجب للرجوع نہیں ہوگا۔ اور جب یہ کفالہ موجب للرجوع نہیں ہے تو مکفول لہ کو ادا کرنے کے بعد نہ غلام کو اپنے مولیٰ سے رجوع کرنے کا اختیار ہوگا اور نہ مولیٰ کو اپنے غلام سے رجوع کرنے کا اختیار ہوگا۔ اور اس کی مثال یہ ہے جیسے ایک شخص دوسرے کی جانب سے بغیر اس کے حکم کے کفیل ہو گیا پھر مکفول عنہ کو اطلاع ہوئی اور اس نے کفالہ کی اجازت دے دی پھر کفیل نے مال مکفول بہ ادا کر دیا تو کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ حالت بقا میں اگرچہ مکفول عنہ کا حکم موجود ہے لیکن ابتدا میں موجود نہیں تھا پس ابتدا میں

مانہ ال عندہ کا مراد یہ ہے کہ جانے کی وجہ سے چونکہ کفیل کو رجوع کا حق نہیں تھا اس سے انتہا میں بھی رجوع کا حق نہ ہو گا اگرچہ انتہا "مذلول عندہ" کا امر پیا گیا۔ کیونکہ جو کفارہ غیر موجب لہر رجوع ہو رہا تھا وقوع ہو وہ بدل کر وہ موجب لہر رجوع نہیں ہوسکتا۔

### مال کتابت کی کفالت کا حکم

ولا يجوز الكفالة بمال الكتابة حر تكفل به او عند لانه دين ثبت مع المصدق فلا يطهر في حق صحة الكفالة ولانه لو عجز نفسه سقط ولا يمكن اثباته على هذا الوجه في ذمة الكفيل واثباته مطلقا ينافي معنى الضم لان من شرطه الاتحاد و بدل السعاية كمال الكتابة في قول ابي حنيفة رحمه الله عليه لانه كالمسكات عنده

ترجمہ اور مال کتابت کا کفالہ جائز نہیں ہے اس کی کفالت آزاد کرے یا غلام کرے اس لئے کہ یہ ایسا قصہ ہے جو منافی ہے باوجود ثابت ہوا ہے۔ پس کفالہ صحیح ہونے کے حق میں ظاہر نہ ہوگا۔ اور اس لئے کہ اگر مکاتب نے اپنے آپ کو جائز کر دیا تو مال کتابت ساقط ہو جائے گا، لکھنے کے ذمہ میں اس طور پر اس کو ثابت رہنا ممکن نہیں ہے اور اس کو مطلقاً ثابت رہنا ضم کے معنی کے منافی ہے اس لئے کہ ضم کی شرط اتحاد ہے اور امام ابوحنیفہ کے قول میں بدل سعاية، مال کتابت کے مانند ہے۔ کیونکہ امام صاحب نے نزائیک سعایت کرنے والے مکاتب کے مانند ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ مولیٰ نے نئے مکاتب کی طرف سے مال کتابت کا کفیل ہونا جائز نہیں ہے نہیں خواہ آزاد ہو یا غلام ہو۔ صاحب قدوری نے مال کتابت کہا اور بدل کتابت نہیں کہا کیونکہ مال کتابت کا لفظ بدل کتابت کو شامل ہے اور مال کتابت کو شامل ہے جو مولیٰ کا مکاتب پر ہو۔ خلاصہ یہ کہ مکاتب کی طرف سے مولیٰ کے لئے نہ بدل کتابت کا کفیل ہونا جائز ہے اور نہ اس دین کا کفیل ہونا جائز ہے جو مولیٰ کا مکاتب پر ہو۔ بدل کتابت کا کفالہ تو اس لئے ناجائز ہے کہ بدل کتابت ایسا دین ہے جو غیر مستقر اور غیر ثابت ہے اور غیر ثابت اس سے ہے کہ بدل کتابت، منافی رقیق کے باوجود ثابت ہوا ہے۔ منافی غلام ہونا اور اس پر مولیٰ کا قصہ ہونا دونوں میں منافات ہے اس طور پر کہ اگر مکاتب پر بدل کتابت کا ایک درہم بھی باقی ہو تو وہ غلام ہی رہے گا۔ اور مولیٰ چونکہ اپنے غلام پر مال کا کفیل نہیں ہوتا جیسا کہ مذکور مسئلہ کے تحت نظر پکا اس لئے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مکاتب پر بدل کتابت کا مالک ادب رہنا صحیح نہ ہو لیکن باری تعالیٰ کے قول فکانتوہم ان علمتم فیہم حیرانی وجہ سے قیاس و ترتیب رد کیا ہے اور منافی رقیق کے باوجود مکاتب پر بدل کتابت ثابت ہوا ہے اور جو چیز منافی کے ساتھ ثابت ہو وہ غیر مستقر ہوتی ہے یعنی من وجہ ثابت ہوتی ہے اور من وجہ ثابت نہیں ہوتی۔ پس ثابت ہوا کہ بدل کتابت غیر مستقر ہے۔ یعنی من وجہ ثابت ہے اور من وجہ ثابت نہیں ہے۔ اور جب بدل کتابت غیر مستقر ہے تو کفالہ صحیح ہونے کے حق میں اس کا دین ہونا ظاہر نہ ہوگا۔ کیونکہ کفالہ دین مستقر کا صحیح ہوتا ہے دین غیر مستقر کا کفالہ صحیح نہیں ہوتا۔

بدل کتابت کے غیر مستقر ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر مکاتب اپنے آپ کو بدل کتابت قرار دے کر مال کتابت کے بدل کتابت ساقط ہو جائے گا۔ حالانکہ دین مستقر یا تو آزاد کرانے سے ساقط ہوتا ہے اور یہ دین کے بدل کتابت کے ساقط ہوتا ہے اور یہاں دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہیں پائی گئی ہے۔ لہذا بدل کتابت دین غیر مستقر ہوگا۔ بہر حال مذکور دونوں دلیلوں کے بدل

## کتاب الحوالہ

ترجمہ..... یہ کتاب حوالہ کے بیان میں ہے

تشریح حوالہ اور کفالہ کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک عقد التزام ہے یعنی جس طرح کفالہ میں کفیل اپنے اوپر اس چیز کو لازم کرتا ہے جو اصل پر واجب تھی۔ اسی طرح حوالہ میں محتال علیہ پر وہ چیز لازم کی جاتی ہے جو مجیل پر واجب ہوتی ہے اور دونوں کا مقصد توثیق اور اعتماد ہے یعنی کفالہ کا مقصد مکفول لہ، کو اطمینان دلانا ہے اور حوالہ میں محتال لہ، کو اطمینان دلایا جاتا ہے۔ اور حوالہ چونکہ برأت اصل کو متضمن ہے اس لئے وہ بمنزلہ مرکب کے ہے اور کفالہ چونکہ برأت اصل کو متضمن نہیں ہوتا اس لئے وہ بمنزلہ مفرد کے ہے اور مفرد چونکہ مرکب پر مقدم ہوتا ہے اس لئے کفالہ کو مقدم اور حوالہ کو مؤخر کیا گیا ہے۔

”حوالہ“ زوال اور نقل کے معنی پر دلالت کرتا ہے اسی سے تحویل ہے۔ یعنی ایک شئی کو ایک محل سے دوسرے محل کی طرف منتقل کرنا۔ حوالہ میں چار لفظ بولے جاتے ہیں۔

۱۔ مجیل۔ مدیون

۲۔ محتال لہ دائن، قرض خواہ

۳۔ محتال علیہ، وہ شخص جس نے حوالہ قبول کیا ہے۔

۴۔ محتال بہ، وہ مال جس کو قبول کیا ہے۔ یعنی نفس دین۔

شریعت کی اصطلاح میں حوالہ کہتے ہیں۔ مدیون کے ذمہ سے ملتزم کے ذمہ کی طرف مطالبہ کو منتقل کرنا۔ پھر بعض مشائخ نے کہا کہ حوالہ ہو جانے پر مجیل جس طرح مطالبہ سے بری ہو جاتا ہے۔ اسی طرح قرضہ سے بھی بری ہو جاتا ہے۔ اور بعض نے کہا کہ فقط مطالبہ سے بری ہوتا ہے۔ قرضہ سے بری نہیں ہوتا۔ حوالہ کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ حوالہ مطلقہ ۲۔ حوالہ مقیدہ

حوالہ مطلقہ جس میں کوئی قید نہ ہو۔ پھر حوالہ مطلقہ کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ میعادی ۲۔ غیر میعادی یعنی فی الحال۔

اور حوالہ مقیدہ یہ ہے کہ مجیل یعنی مدیون اپنے مدیون کی طرف مطالبہ کو منتقل کر دے۔ مثلاً خالد کے حامد پر ایک ہزار روپیہ ہیں۔ اور حامد کے شاہد پر پندرہ سو روپیہ ہیں۔ پس حامد نے شاہد سے کہا کہ تو میرے قرضہ میں سے ایک ہزار خالد کو دیدے تو یہ حوالہ مقیدہ کہلائے گا۔

### حوالہ کی شرعی حیثیت

قال وہی جائزۃ بالدیون قال علیہ السلام من أحیل علی ملئی فلیتبع ولأنه التزم ما یقدر علی تسلیمہ فتصح

کالكفالة واسما اختصت بالديون لانها تنسى عن النقل والتحويل في الدين لا في العین

ترجمہ صاحب قدوری نے کہا اور قرضوں کا حوالہ جائز ہے۔ کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ وہ شخص جو مدار پر حوالہ کیا جائے تو وہ اتباع کرے اور اس نے اس نے یہی چیز کا استہام کیا ہے جس کے سپرد کرنے پر قادر ہے پس حوالہ صحیح ہے جیسے کفالت صحیح ہوتا ہے۔ اور ”حوالہ“ دیون کے ساتھ خاص کیا گیا۔ اس لئے کہ وہ نقل اور تحویل سے آگاہ کرتا ہے اور تحویل صرف دین میں ہوتی ہے نہ کہ عین میں۔

تشریح شیخ قدوری فرماتے ہیں کہ قرضوں کا حوالہ جائز ہے اور جواز پر عقلی اور عقلی دونوں طرح کی دلیلیں موجود ہیں۔ چنانچہ عقلی دلیل ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے۔ صحیحین کے الفاظ یہ ہیں **مطل الغنی ظلم و اذا تبع احدکم علی ملى فليتبع** یعنی مدار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے اور جب تم میں سے کسی کو مالدار کے پیچھے ڈالا جائے تو وہ اتباع کرے یعنی محتال نے حوالہ قبول کرے۔ اور طبرانی میں یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ ہے **مطل الغنی ظلم و من اُحیل علی ملى فليتبع** یعنی مالدار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے اور جس شخص کو مالدار پر حوالہ کیا جائے تو وہ اتباع کرے۔ حاصل یہ کہ گردیون اپنا دین کسی مالدار کی طرف منتقل کرے ورنہ اپنی فادہ دار اس کو مقتر کرے تو مالدار کو چاہئے کہ وہ ٹال مٹول نہ کرے بلکہ قبول کر لے اور جب مالدار دین کی ادائیگی قبول کرے تو دائن یعنی محتال نے بھی قبول کرے نہ کرے۔ یہ روایت کم از کم حوالہ کے جواز پر کھلی شہادت ہے۔

عقلی دلیل۔ یہ ہے کہ محتال علیہ نے اپنے اوپر ایسی چیز کو لازم کیا ہے جس کو سپرد کرنے پر قادر ہے۔ اور ایسی چیز کو لازم کرنا جس کو سپرد کرنے پر قادر ہے درست ہے۔ اس لئے کفالت کی طرح حوالہ بھی درست ہوگا۔ رہی یہ بات کہ حوالہ گردیون کے ساتھ کیوں خاص کیا گیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حوالہ کے معنی نقل اور تحویل کے ہیں۔ اور تحویل دیون کے اندر تو ممکن ہے لیکن اعیان کے اندر ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ دین غیر متعین ہوتا ہے۔ ہذا اس کو محتال علیہ بھی ادا کر سکتا ہے اور عین چونکہ متعین ہوتا ہے اس لئے اس کو وہی ادا کر سکتا ہے جس کے پاس موجود ہو۔ پس ثابت ہوا کہ حوالہ دیون کا جائز ہے اور اعیان کا حوالہ جائز نہیں ہے۔ صاحب کفایہ نے اسی بات کو اپنے علمی انداز میں یوں فرمایا کہ حوالہ جو عقل پر دلالت کرتا ہے اس سے مراد نقل شرعی ہے اور دین وصف شرعی ہے۔ ہذا نقل شرعی اس چیز میں مؤثر ہوگا جو شرعاً ثابت ہے۔ پس دین جو وصف شرعی ہے اور شرعاً ثابت ہے۔ وہ نقل شرعی سے منتقل ہو جائے گا۔ اور رہا عین تو وہ چونکہ حسی ہے اس لئے نقل شرعی سے منتقل نہ ہوگا بلکہ نقل حسی کی طرف محتال ہوگا۔ اس سے بھی ثابت ہوا کہ حوالہ دیون میں تو جائز ہے مگر اعیان کا حوالہ جائز نہیں ہے۔

### حوالہ محیل محتال لہ اور محتال علیہ کی رضا مندی سے صحیح ہوتا ہے

ث۔ و تصح الحوالۃ برضاء المحیل والمحتال والمحتال علیہ اما المحتال فلان الدین حقہ وهو الدی بسقل بها والدمہ متفاوتۃ فلا بد من رضاه واما المحتال علیہ فلانہ یلزمہ الدین ولا لروم بدون التزامہ واما المحیل فالحوالۃ تصح بدون رضاه ذکرہ فی الزیادات لان التزام الدین من المحتال علیہ تصرف فی حق نفسه وهو لا یتضرر بہ بل فیہ نفعہ لانہ لا یرجع علیہ ادا لم یکن بامره



ترجمہ اور حوالہ، محیل بمحال نہ، اور محال علیہ کی رضا مندی سے صحیح ہوتا ہے۔ بہر حال محال نہ، تو اس لئے کہ قرضہ اسی کا حق ہے اور قرضہ، حوالہ کے ذریعہ منتقل ہو جاتا ہے اور ذمے متفاوت ہوتے ہیں۔ اس لئے محال نہ کی رضا مندی ضروری ہے اور بمحال علیہ تو اس لئے کہ یہ قرضہ اسی کے ذمہ لازم ہوگا اور بغیر اس کے۔ ذمے لازم نہیں ہو سکتا ہے اور رہا محیل تو حوالہ بغیر اس کی رضا مندی کے صحیح ہو جاتا ہے۔ اس کو امام محمدؒ نے زیادات میں ذکر فرمایا ہے۔ اس لئے کہ محال علیہ کی طرف سے قرضہ کا التزام اپنے حق میں ایک تصرف ہے اور اس سے محیل کو کوئی ضرر بھی نہ پہنچے گا بندہ اس میں اس کا نفع ہے کیونکہ جب محیل کے امر سے حوالہ نہ ہو تو محال علیہ، محیل سے واپس بھی نہیں لے سکتا ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا ہے کہ صحت حوالہ کے لئے محیل محال اور محال علیہ کی رضا مندی شرط ہے۔ محال نہ کی رضا مندی شرط ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

دلیل اور اس کی دلیل یہ ہے کہ قرضہ محال نہ کا حق ہے اور قرضہ حوالہ کے ذریعہ منتقل بھی ہو جاتا ہے۔ لیکن لوگوں کے ذہنوں میں تفاوت ہے۔ چنانچہ بعض لوگ قرضہ ادا کرنے میں بڑے کھرے ہوتے ہیں اور بعض لوگ نادہند قسم کے ٹال مٹول کرتے ہیں۔ پس اگر محال نہ کی رضا مندی شرط نہ ہو تو بس اوقات محال نہ ضرر میں مبتلا ہو سکتا ہے۔ اس طور پر کہ محال علیہ ایسے شخص کو مقرر کیا گیا ہو جو انتہائی نادہند اور بد مزاج ہے تو ایسی صورت میں چونکہ محال نہ کے لئے اپنا قرضہ وصول کرنا دشوار تر ہو جائے گا۔ اس لئے صحت حوالہ کے واسطے محال نہ کی رضا مندی شرط قرار دی گئی ہے۔ اور رہا محال علیہ تو اگر محیل کا محال علیہ پر قرضہ نہ ہو تو محال علیہ کی رضا مندی بالاجماع شرط ہے۔ اور اگر محیل کا محال علیہ پر قرضہ ہو تو ہمارے نزدیک، اس صورت میں بھی محال علیہ کی رضا مندی شرط ہے۔ لیکن امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس صورت میں محال علیہ کی رضا مندی شرط نہیں ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ جب محیل کا محال علیہ پر قرضہ ہے تو اس کو اختیار ہے کہ وہ اس کو خود وصول کرے یا دوسرے سے وصول کرے۔ پس محیل نے حوالہ کے ذریعہ اپنے حق میں تصرف کیا ہے اور اپنے حق میں تصرف کرنے کے لئے کسی کی رضا مندی شرط نہیں ہوتی۔ لہذا محال علیہ جو محیل کا قرضہ دار بھی ہے اس کی رضا مندی بھی شرط نہ ہوگی۔ اور یہ ایسا ہے جیسے کسی نے اپنا غلام فروخت کیا مگر غلام کی رضا مندی شرط نہیں ہوتی کیونکہ مولیٰ نے اپنے حق میں تصرف کیا ہے۔ اور اپنے حق میں تصرف کرنے کے لئے کسی کی رضا مندی شرط نہیں ہے لہذا غلام کی رضا مندی بھی شرط نہ ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حوالہ، محیل کی جانب سے محال علیہ پر قرضہ لازم کرنا ہوتا ہے۔ اور لزوم بغیر التزام کے نہیں ہو سکتا ورنہ ہر شخص دوسرے کے ذمہ جو چاہے گا لازم کر دے گا۔ اس لئے محال علیہ پر قرضہ لازم ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ خود اپنے اوپر لازم کرے۔ اور جب محال علیہ نے خود اپنے اوپر قرضہ لازم کیا تو محال علیہ کی رضا مندی پائی گئی۔ پس معلوم ہوا کہ محال علیہ پر قرضہ لازم ہونے کے لئے اس کی رضا مندی بھی شرط ہے۔

اور رہا محیل تو امام قدوری نے فرمایا کہ حوالہ درست ہونے کے لئے محیل کی رضا مندی بھی شرط ہے۔ لیکن امام محمدؒ نے زیادات میں فرمایا کہ ”حوالہ“ بغیر محیل کی رضا مندی کے بھی صحیح ہو جاتا ہے۔

روایت زیادات کی دلیل یہ ہے کہ محال علیہ کا اپنے اوپر قرضہ لازم کرنا اپنے حق میں قرضہ ہے۔ اور اس قرضہ سے ”محیل“ ہونی نقصان بھی نہیں ہے بلکہ ایک نفع ہے۔ فوری نفع تو یہ ہے کہ محیل کے ذمہ سے مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔ اور نتیجہ یہ نفع ہے کہ حوالہ جب محیل کے حکم سے نہیں ہے تو محال علیہ کو قرضہ ادا کرنے کے بعد محیل سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ ہر شخص کو اپنے ذاتی قرضہ کا اختیار ہے بشرطیکہ اس میں دوسرے کا چھ ضرر نہ ہو پس معلوم ہوا کہ ”حوالہ“ صحیح ہونے کے لئے محیل کی رضامندی شرط نہیں ہے۔

امام قدوری کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ اہل مروءت اس کو پسند نہیں کرتے کہ ان کا بار دوسروں پر نہ ہو بلکہ بسا اوقات دوسرے برتے ہیں۔ اس لئے محیل یعنی قرضہ دار رضامندی بھی ضروری ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ امام قدوری نے محیل کی رضامندی کو اس وقت شرط قرار دیا ہے جب کہ محیل کا محال علیہ پر قرضہ ہو اور اس وقت محیل کی رضامندی اس لئے ضروری ہے کہ اس صورت میں محال علیہ سے محیل کا مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔ اور جب اس صورت میں محیل کا مطالبہ ساقط ہو جاتا ہے تو اس حوالہ کے صحیح ہونے کے واسطے محیل کی رضامندی شرط ہوگی۔ حاصل یہ کہ حوالہ کی ابتدا بھی محیل سے ہوتی ہے اور یہی محال علیہ ہے۔ اول تو احوال ہے اور ثانی احتیال ہے۔ وراہ لہ فعل اختیار ہے بغیر راہ اور رضامندی کے ممکن نہیں ہے۔ یہی حدیب قدوری کی روایت کی دلیل ہے۔ اور احتیال بغیر محیل کے راہ کے محض محال علیہ کے راہ سے ممکن ہو جاتا ہے۔ یہی روایت کی روایت کی دلیل ہے۔

### جب حوالہ مکمل ہو جائے تو محیل دین سے بری ہو جاتا ہے

قال وادانست الحوالۃ بریء المحیل من الدین بالقبول و قال رفر لا یسرا اعتبارا بالکفالة اذ کل واحد مہما عقد تونق ولما ان الحوالۃ الفل لعة ومنہ حوالۃ العراس والدین متی انتقل عن الدمة لا یبقی فیہا اما الکفالة فللضم والاحکام الشرعیۃ علی وفاق المعانی اللعویۃ والتونق باختیار الاملا والاحس فی القضا وما یحبر علی القبول ادا سفد المحیل لانه یحتمل عود المطالبة الیہ بالتوی فلم یکن متبرعا

ترجمہ اور جب حوالہ پورا ہو گیا تو قبوں سے ساتھ ہی محیل قرضہ سے بری ہو گیا اور امام زفر نے فرمایا کہ کفالہ پر قیاس کرتے ہوئے محیل بری نہ ہوگا۔ اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک عقد وثوق ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ”حوالہ“ نفع میں نقل کے معنی میں ہے۔ اور اسی سے ”حوالۃ العراس“ ہے۔ اور قرضہ جب ذمہ سے منتقل ہو گیا تو ذمہ میں باقی نہ رہے گا۔ اور کفالہ تو وہ ہے جس کے معنی میں ہے۔ وراہ کا مشاعرہ غوی معنی کے موافق ہوتے ہیں اور وثوق زیادہ مالدار اور ادا کرنے میں اچھے آدمی کو اختیار کر کے کے ساتھ ہے۔ اور محال نے کو قبول کرنے پر مجبور کیا ہے۔ جب محیل اس لئے کہ مال ہلاک ہونے کی وجہ سے محیل کی طرف مطالبہ کے وقت آنے کا احتمال ہے تو محیل متبرع نہیں ہوگا۔

تشریح صورت مسند یہ ہے کہ محال نے اور محال علیہ سے قبول کرتے ہی جب حوالہ پورا ہو گیا تو محیل، قرضہ سے بری ہو جائے گا۔ اور امام زفر نے فرمایا کہ محیل بری نہ ہوگا۔ اس جگہ دو اختلاف ہیں ایک تو یہ کہ بعض مشائخ کے نزدیک ”محیل“ قرضہ اور مطالبہ دونوں سے بری

ہو جاتا ہے اور بعض کے نزدیک فقط مطالبہ سے بری ہوتا ہے۔ قرضہ سے بری نہیں ہوتا۔ اور اختلاف امام زفرؒ کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ”محیل“ قرضہ اور مطالبہ کسی چیز سے بری نہیں ہوگا۔ جو حضرات اس کے قائل ہیں کہ ”محیل“ قرضہ اور مطالبہ دونوں سے بری ہو جاتا ہے۔ ان کا مسئلہ مسئلہ ہے کہ اگر محیل نے محیل کو حوالہ کے بعد قرضہ سے بری کر دیا تو یہ بری کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور اگر محیل علیہ و بری کی تو یہ بری کرنا صحیح ہے۔ پس اگر قرضہ محیل کے ذمہ باقی ہوتا تو اس کو بری کرنا صحیح ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حوالہ کی وجہ سے قرضہ محیل علیہ کی طرف منتقل ہو گیا اور محیل قرضہ سے بری ہو گیا ہے اور جو حضرات اس کے قائل ہیں کہ ”محیل“ مطالبہ سے بری ہوتا ہے اور قرضہ سے بری نہیں ہوتا۔ ان کا مسئلہ یہ مسئلہ ہے کہ اگر محیل نے محیل علیہ کو بری کر دیا تو یہ بری کرنا صحیح ہے۔ اور یہ ابراہیم محیل علیہ سے رد کرنے سے رد نہیں ہوگا۔ اور اگر قرضہ محیل علیہ کی طرف منتقل ہو جاتا تو محیل علیہ کے رد کرنے سے رد ہو جاتا۔ کیونکہ اس وقت ”ابراہیم محیل علیہ کو اس قرضہ کا مالک کرنا ہوتا جو اس پر ہے اور تملیک رد کرنے سے رد ہو جاتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ قرضہ محیل علیہ کی طرف منتقل نہیں ہوا اور محیل اس سے بری نہیں ہوا بلکہ فقط مطالبہ سے بری ہوا ہے۔ بہر حال صحیح قول یہی ہے کہ ”محیل“ قرضہ اور مطالبہ دونوں سے بری ہو جاتا ہے۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک دونوں سے بری نہیں ہوتا۔ امام زفرؒ نے حوالہ کو کفارہ پر قیاس کیا ہے۔ اور وجہ قیاس یہ ہے کہ کفارہ اور حوالہ دونوں میں سے ہر ایک عقد توثیق ہے۔ یعنی مضبوطی کے واسطے کفارہ کی طرح حوالہ بھی کیا جاتا ہے۔ پس جس طرح کفارہ میں اخیل یعنی مکفول عنہ بری نہیں ہوتا اسی طرح حوالہ میں بھی اخیل یعنی محیل بری نہ ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ لغت میں حوالہ منتقل کرنے کے معنی میں آتا ہے۔ اور اسی سے حوالہ اخرا اس، پودہ منتقل کرنے کے معنی میں آتا ہے۔ پس حوالہ کے ذریعہ قرضہ کا منتقل ہونا ضروری ہوا اور قرضہ جب محیل کے ذمہ سے منتقل ہو گیا تو محیل کے ذمہ میں باقی نہ رہے گا۔ اور جب محیل کے ذمہ میں قرضہ باقی نہ رہا تو محیل بری ہو گیا۔ اور رہا کفارہ تو اس کے لغوی معنی ضم (ملنے) کے آتے ہیں۔ پس کفارہ میں ضم الذمۃ الی الذمۃ معتبر ہے۔ اور یہ اصول ثابت شدہ ہے کہ احکام شریعہ اپنے لغوی معنی کے موافق ہوتے ہیں۔ پس حوالہ کے لغوی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے ”محیل“ قرضہ اور مطالبہ سے بری ہو جائے گا۔ اور کفارہ کے لغوی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے مکفول عنہ پر قرضہ اور مطالبہ باقی رہے گا۔

والتوثیق باختیار الاملاء... الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ جب قرضہ محیل سے منتقل ہو کر محیل علیہ پر آ گیا اور محیل بری ہو گیا تو حوالہ، عقد توثیق کہاں رہا۔ صرف اتنا ہوا کہ پہلے قرضہ محیل پر تھا اور حوالہ کے بعد محیل علیہ پر آ گیا؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ توثیق اور مضبوطی کے لئے یہ ضروری نہیں کہ قرضہ دو آدمیوں پر واجب ہو اور قرض خواہ دونوں سے مطالبہ کا حق ہو۔ بلکہ برات محیل کے باوجود توثیق حاصل ہو جاتا ہے۔ بایں امور کہ محیل نے قرضہ دار کی بہ نسبت محیل علیہ زیادہ مالدار ہو یا محیل کی بہ نسبت محیل علیہ ادا کرنے میں خسن سوک کا معاملہ کرتا ہو تو ان دونوں صورتوں میں محیل کی بہ نسبت محیل علیہ سے قرضہ وصول کرنے میں زیادہ وثوق اور مضبوطی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ محیل کی برات کے باوجود بھی ”حوالہ“ سے توثیق حاصل ہو جاتا ہے۔

وانما یجبر علی القبول... الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر ”محیل“ محقق نہ ہو تو حقاریہ کے ادا کرنے سے پہلے قرضہ ادا کر دے تو محال نہ ہو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرضہ محیل کے ذمہ باقی ہے کیونکہ اگر محیل کے ذمہ قرضہ باقی نہ ہوتا تو محیل قرض ادا کرنے میں نہ ہوتا۔ اور متبرع کے تبرع کو قبول کرنے پر کسی کو مجبور نہیں کیا جاتا۔ پس محال نہ ہو قبول کرنے پر مجبور کیا جانا اس بات کی عدم متبہ ہے کہ محیل متبرع نہیں ہے۔ اور جب محیل متبرع نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ اس کے ذمہ قرضہ باقی ہے اور حوالہ کرنے سے وہ بری نہیں ہوا ہے؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ حوالہ کی وجہ سے قرضہ کا محال غیبیہ کی طرف منتقل ہو کر محیل کا بری ہونا تو یقینی ہے لیکن قرضہ کے مالک ہونے کی وجہ سے (بائیں طور کہ محال غیبیہ حوالہ کا انکار کر دے یا مفلس ہو کر مر جائے) یہ احتمال ہے کہ مطالبہ محیل کی طرف لوٹ آئے اور جب یہ احتمال ہے تو ”محیل“ محض متبرع نہیں ہوگا۔ اور جب متبرع نہیں ہوا تو محال نہ ہو قبول کرنے پر بھی مجبور کیا جائے گا۔ لیکن اگر یہ سوال کیا جائے کہ محیل قرضہ ادا کرتے وقت تو یقیناً متبرع ہے کیونکہ فی الحال اس پر کوئی قرضہ نہیں ہے۔ اور قرضہ ہدایہ ہونے کی وجہ سے محیل کی طرف مطالبہ کا لوٹ آنا ایک موہوم بات ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ متبرع اس کو کہتے ہیں جو دوسرے پر احسان کا ارادہ کرے اور اس کے ذریعہ اپنے اوپر سے ضرر کو دور کرنا مقصود نہ ہو۔ حالانکہ اس ادا سے یہی مقصود ہے۔ کیونکہ محیل نے قرضہ ادا کر کے اپنے اوپر سے مطالبہ کے امکان کو ساقط کر دیا ہے۔ اور تنگدستی کے وقت قید و جبر کے ضرر کو دور کر دیا ہے۔ پس جب اس ادا کرنے میں دفع ضرر بھی مقصود ہے تو محیل متبرع نہیں ہو سکتا۔ اور جب متبرع نہیں ہوا تو محال نہ ہو قبول کرنے پر بھی مجبور کیا جائے گا۔

### محال کو محیل پر رجوع حق ہے یا نہیں

قال ولا يرجع المحال على المحيل الا ان يتوى حقه و قال الشافعي لا يرجع وان يتوى لان السراقة قد حصلت مطلقة فلا يعود الاسبب حذيد ولما انها مقيدة بسلامة حقه له اذ هو المقصود او تفسح الحوالة لفواته لانه قابل للفسخ فصار كوصف السلامة في المبيع

ترجمہ اور محال نہ ہو محیل سے رجوع کا حق نہیں ہوگا۔ مگر یہ کہ اس کا حق ہدایہ ہو جائے اور اہم شافعی نے فرمایا کہ رجوع نہیں کرے گا اگرچہ مالک ہو جائے کیونکہ محیل کا بری ہونا مطلقاً ثابت ہے ہذا قرضہ نہیں خود کرے گا۔ مگر سبب جدید کے ساتھ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ برات اس کے حق کی سلامتی کے ساتھ مقید ہے اس لئے کہ یہی مقصود ہے۔ یہ مقصود فوت ہونے سے حوالہ فسخ ہو جائے گا۔ کیونکہ عقد حوالہ فسخ کو قبول کرنے والا ہے۔ پس ایسا ہو گیا جیسے بیع میں سلامتی کا وصف۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ ”حوالہ“ مکمل ہونے کے بعد محال نہ ہو محیل سے رجوع کا اختیار نہیں ہوتا۔ بائیں اس کا حق تلف ہو جائے مثلاً محال غیبیہ حوالہ کا انکار کر دے یا مر جائے یا کم اس کے مفلس ہونے کا اعلان کر دے تو اس صورت میں ”محال نہ“ محیل سے رجوع کر سکتا ہے۔ اور حضرت اہم شافعی نے فرمایا کہ محال نہ کا حق تلف ہونے کے باوجود محال نہ ہو محیل سے رجوع کا اختیار نہ ہوگا۔ اسی کے قائل امام احمد ہیں۔

اہم شافعی کی دلیل یہ ہے کہ محیل کا بری ہونا مطلقاً ثابت ہے اس میں یہ کوئی قید نہیں کہ اگر محال نہ کا حق تلف ہوتا ہو تو بری نہیں ہوگا۔ بلکہ اس سے محال نہ کو رجوع کا حق ہوگا۔ بہر حال جب محیل کا بری ہونا مطلقاً ثابت ہے تو محیل پر قرضہ خود نہیں کرے گا۔ اسی کی کوئی

سبب جدید پایا جائے مثلاً محیل نے بذریعہ بیع یا حوالہ کے اپنے اوپر مال مذکور یا تو محال لہ کا جدید مطالبہ اس پر پیرا ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ محیل کا بری ہونا محال لہ کے حق کی سلامتی کے ساتھ مقید ہے کیونکہ حوالہ سے مقصود یہی ہے کہ محال لہ کا حق صحیح سلامت محفوظ ہو جائے لیکن جب شرط یعنی محال لہ کے حق کی سلامتی فوت ہوئی تو حوالہ فسخ ہو گیا اور محال لہ کا حق محیل پر عود کر آیا۔ اور جب محال لہ کا حق محیل پر عود کر آیا تو محال لہ کو اس سے رجوع کا اختیار بھی حاصل ہو گیا جیسے بیع کی سلامتی بیع کے اندر شرط ہوتی ہے اگرچہ لفظوں میں یہ شرط موجود نہ ہو۔ مثلاً ایک آدمی نے ولی چیز خریدی اور قبضہ سے پہلے وہ ہلاک ہوئی تو حوالہ فسخ ہو جائے گا۔ اور مشتری کا حق ثمن کے اندر عود کر آئے گا۔ اس دلیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ مقصود حوالہ فوت ہونے کی وجہ سے ”حوالہ“ بغیر فسخ کے فسخ ہو جائے گا اور قرضہ محیل پر عود کر آئے گا۔ فسخ مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ مقصود حوالہ یعنی سلامتی دین فوت ہونے کی وجہ سے حوالہ کو فسخ کیا جائے گا۔ کیونکہ حوالہ فسخ و قبضہ کرتا ہے حتیٰ کہ اگر محال لہ اور محیل دونوں فسخ پر راضی ہوئے تو حوالہ فسخ کر دیا جائے گا۔ اور قرضہ محیل پر عود کر آئے گا۔ جیسے بیع کی سلامتی کا وصف ہے۔ بایں طور کہ مشتری نے بیع کو میب دار پایا اور اس کو رد کرنا چاہا تو بیع کو فسخ کر دیا جائے گا اور مشتری کا ثمن اس کو واپس دلادیا جائے گا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حوالہ خود فسخ نہیں ہوگا۔ بلکہ فسخ کر کے قرضہ محیل پر لوٹا دیا جائے گا۔

### توئی کب متحقق ہوتا ہے

قال والتوی عند ابی حنیفۃ احد الامرین وهو اما ان یجحد الحوالۃ و یحلف ولا بیۃ لہ علیہ او یموت مفلساً لان العجز عن الوصول یتحقق بکل واحد منهما وهو التوی فی الحقیقۃ و قالوا ہذان الوجهان و وجہ ثالث وهو ان یمکون الحاکم بافلاسہ حال حیاتیۃ و ہذا بناء علی ان الافلاس لا یتحقق بحکم القاضی عندہ خلافا لہما لان المال غاد و رانح

ترجمہ۔ اور امام ابو حنیفہ نے نزدیک ہونا دو باتوں میں سے ایک ہے اور وہ یہ کہ یا تو محال علیہ حوالہ کا انکار کرے اور قسم کھائے اور محال علیہ کے خلاف محیل اور محال لہ کے پاس بینہ نہ ہو یا محال علیہ مفلس ہو کر مر جائے۔ کیونکہ ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک کے ساتھ حق وصول ہونے سے عاجزی متحقق ہو جائے گی اور ہلاک ہونا حقیقت میں یہی ہے۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ یہ دو وجہ ہیں اور ایک تیسری وجہ ہے اور وہ یہ ہے کہ محال علیہ کی زندگی میں حاکم اس کے افلاس کا حکم دیدے۔ اور یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قاضی کے حکم دینے سے افلاس متحقق نہیں ہوتا ہے۔ صاحبین کا اختلاف ہے کیونکہ مال ایسی چیز ہے جو متواتر ہے اور شام بوجھا جاتا ہے۔

تشریح۔ ”توئی“ تلف ہونا، مال کا ڈوب جانا۔

صاحب قدوری نے فرمایا کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک دو باتوں میں سے ایک کے ذریعہ توئی متحقق ہو جائے گا۔

۱۔ محال علیہ حوالہ کا انکار کر دے اور قسم کھائے۔ اور محال علیہ کے خلاف نہ محیل کے پاس بینہ موجود ہو اور نہ محال لہ کے پاس بینہ ہو۔

۲۔ یا محال علیہ مفلس ہو کر مر جائے یعنی نہ اس نے مال چھوڑا ہو نہ کسی پر اپنا قرضہ چھوڑا ہو۔ اور نہ اپنے اوپر محال علیہ کے لئے کفیل چھوڑا ہو۔

دلیل۔ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں محال لہ اپنا حق وصول کرنے سے عاجز ہے۔ پہلی صورت میں تو اس لئے کہ محال لہ محال علیہ سے



مطالبہ کرنے پر قادر نہیں رہا اور دوسری صورت میں ایسا ذمہ باقی نہیں رہا جس کے ساتھ محتال لہ کا حق متعلق ہو۔ بہر حال حقیقت میں تو ی (بلکہ ہونا) یہی ہے صاحبین نے فرمایا کہ تو ی کی دو صورتیں تو یہی ہیں جو ذکر کی گئیں۔ اور تیسری صورت یہ ہے کہ حاکم محتال علیہ کی زندگی میں اس کے افلاس کا حکم دیدے یعنی یہ اعدان کر دے کہ فداں شخص مفلس ثابت ہو گیا۔ اب اس پر کسی کا مطالبہ مسموع نہیں ہوگا۔ پس اس صورت میں چونکہ محتال لہ اپنا حق وصول کرنے سے عاجز ہے اس لئے اس صورت میں بھی ”تو ی“ متحقق ہو جائے گا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام صاحب اور صاحبین کے درمیان یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ حضرت امام صاحب کے نزدیک قرضی کے حکم دینے سے افلاس متحقق نہیں ہوتا۔ اور صاحبین کے نزدیک متحقق ہو جاتا ہے۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مال آنے جانے والی چیز ہے۔ ایک آدمی صبح کو مال دار ہوتا ہے اور شام کو فقیر ہو جاتا ہے اور اس کا برعکس۔ پس حاکم نے جس کے افلاس کا حکم دیا ہے بہت ممکن ہے کہ اپنی زندگی میں مالدار ہو جائے۔

محتال علیہ نے محیل سے مال حوالہ کے مثل کا مطالبہ کیا، محیل نے کہا میں اپنے اس قرض کے عوض جو تجھ پر تھا حوالہ کیا تو محیل کا قول قبول ہو گا یا نہیں

قال واذا طالب المحتال عليه المحيل بمثل مال الحواله فقال المحيل احلت بديني لي عليك لم يقبل قوله الا بحجة وكان عليه مثل الدين لان سبب الرجوع قد تحقق وهو قضاء دينه بامرہ الا ان المحيل يدعي عليه دينا وهو منكر والقول للمنكر ولا يكون الحواله اقرار امنه بالدين عليه لانها قد تكون بدونہ

ترجمہ اور اگر محتال علیہ نے محیل سے مال حوالہ کے مثل کا مطالبہ کیا پس محیل نے کہا کہ میں اپنے اس قرضہ کے عوض جو تجھ پر تھا حوالہ کیا تھا تو محیل کا قول قبول نہ ہوگا مگر حجت کے ساتھ اور محیل پر قرضہ کے مثل واجب ہوگا۔ اس لئے کہ واپسی کا سبب متحقق ہو گیا اور وہ محیل کا قرضہ اس کے حکم سے ادا کرنا ہے مگر یہ کہ محیل محتال علیہ پر قرضہ کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور محتال علیہ منکر ہے اور منکر کا قول معتبر ہوتا ہے اور حوالہ محتال علیہ کی طرف سے اپنے اوپر قرضہ کا اقرار نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ حوالہ بھی بغیر قرضہ کے بھی ہوتا ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ محتال علیہ نے محیل کی طرف سے قرضہ ادا کرنے کے بعد محیل سے قرضہ کی مقدار مال کا مطالبہ کیا پس محیل نے کہا کہ میرا جو تجھ پر قرض تھا میں نے اس کے عوض کا حوالہ کیا تھا۔ یعنی میں نے یہ کہا تھا کہ میرا جو تجھ پر قرض ہے اُس سے میرا وہ قرض ادا کر دے جو محتال لہ کا مجھ پر ہے۔ پس اس صورت میں اگر محیل نے بینہ پیش کر دیا تو محتال علیہ کا حق رجوع باطل ہو جائے گا۔ اور اگر محیل بینہ پیش نہ کرے گا تو محتال علیہ کا قول مع الیسین معتبر ہوگا اور محیل پر اتنی مقدار واجب ہوگا جتنی مقدار قرضہ محتال علیہ نے ادا کیا ہے

دلیل یہ ہے کہ محیل سے قرضہ واپس لینے کا سبب یہ ہے کہ محتال علیہ، محیل کی طرف سے اس کے حکم سے قرضہ ادا کر دے اور یہاں یہ سبب موجود ہے پس جب سبب رجوع موجود ہے تو محتال علیہ کو محیل سے رجوع کا اختیار حاصل ہوگا۔ ہاں اتنی بات ہے کہ محیل محتال علیہ پر اپنے قرضہ کا دعویٰ کرتا ہے اور محتال علیہ اس کا منکر ہے اور مدعی کے پاس بینہ موجود نہ ہونے کی صورت میں چونکہ منکر کا قول معتبر ہوتا ہے۔ اس لئے یہاں بھی منکر یعنی محتال علیہ کا قول معتبر ہوگا۔ لیکن اگر یہ کہ جائے کہ محتال علیہ کا حوالہ کو قبول کرنا محتال علیہ کا اس قرضہ کا اقرار ہے جو محیل کا محتال علیہ پر واجب ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حوالہ چونکہ کبھی بغیر قرضہ کے بھی ہوتا ہے اس لئے حوالہ قبول کرنے سے قرضہ کا

اقرار کرنا لازم نہیں آئے گا۔

## محیل نے محال لہ سے مال کا مطالبہ کیا جو اس کے لئے حوالہ کیا تھا پس محیل اور محال لہ کا اختلاف ہوا تو اس کا قول قبول ہوگا

قال و اذا طالب المحيل المحتال بما احواله به فقال اما احلتك لتقبضه لي و قال المحتال لابل احلتي  
لدينك ان لي عليك فالقول قول المحيل لان المحال يدعي عليه الدبس وهو يكر و لفظة الحواله  
مستعملة في الوكاله فيكون القول قول له مع يمينه

ترجمہ اور اگر محیل نے محال لہ سے اس مال کا مطالبہ کیا جو اس کے لئے حوالہ کیا تھا پس محیل نے کہا کہ میں نے تجھ کو اس لئے حوالہ کیا تھا تا کہ  
تو اس کو میرے واسطے قبول کرے اور محال لہ نے کہا ”نہیں“ بلکہ تو نے میرے حوالہ وہ قرضہ کیا تھا جو میرا تجھ پر تھا تو محیل کا قول قبول ہوگا۔ یوں  
محال لہ محیل پر قرضہ کا دعویٰ کرتا ہے اور محیل منکر ہے اور لفظ حوالہ وکالت کے معنی میں مستعمل ہے۔ پس محیل کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب محال علیہ نے محال لہ کو قرضہ ادا کر دیا تو محیل نے محال لہ سے اس قرضہ کا مطالبہ کیا اور کہا کہ میں  
نے اس قرضہ کا وصول کرنا تیرے حوالہ اس لئے کیا تھا تا کہ تو یہ قرضہ میرے لئے وصول کر کے قبضہ کرے۔ اور محال لہ نے کہا کہ ایسا نہیں  
ہے بلکہ میرا جو قرضہ تم پر تھا اس کو وصول کرنا میرے حوالے کیا تھا۔ تو اس صورت میں محیل کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ مثلاً خد نے شد  
سے قرضہ وصول کرنا خد کے حوالے کیا تو خالد محیل، شاہد محال علیہ اور خد محال لہ، مو۔ پس خالد نے خد سے مطالبہ کیا کہ جس کام سے  
وصول کرنا میں نے تیرے حوالہ کیا تھا وہ مال میرے سپرد کر۔ کیونکہ میں نے اس لئے حوالہ کیا تھا تا کہ تو میرے لئے قبضہ کرے۔ اور خد  
نے کہا کہ ایسا نہیں بلکہ تو نے میرے حوالہ وہ قرضہ کیا تھا جو میرا تجھ پر تھا۔ تو خد یعنی محیل کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ محال لہ محیل پر قرضہ کا مدعی ہے اور محیل اس سے منکر ہے اور جب مدعی کے پاس بینہ موجود نہ ہو تو منکر کا قول معتبر ہوتا  
ہے۔ اس لئے اس مسئلہ میں منکر یعنی محیل کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

ولفظه الحواله الخ۔ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ حوالہ نام ہے قرضہ منتقل کرنے کا پس محیل کا یہ کہنا کہ میں نے محال لہ کے حوالہ اس لئے کیا تھا تا کہ وہ میرے لئے  
قبضہ کرے بلا دلیل اور خلاف حقیقت ہے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ حوالہ مجزا وکالت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ کیونکہ وکالت میں بھی تصرف کو موکل سے  
وکیل کی طرف منتقل کیا جاتا ہے۔ پس ممکن ہے کہ محیل نے لفظ حوالہ بول کر وکالت مراد لی ہو۔ یعنی محال لہ کو اس بات کا وکیل کیا ہو کہ وہ  
میرے قرضہ وصول کرے۔ اس لئے محیل ہی کے قول کی تصدیق ہوگی مگر یمین کے ساتھ۔ کیونکہ حوالہ بول کر وکالت مراد لینے میں ایک گونہ  
مخالفت ظاہر ہے۔

ایک شخص نے دوسرے کے پاس ہزار درہم ودیعت رکھے ان درہم کا دوسرے پر حوالہ کیا تو جائز ہے،

قال ومن اودع رجلاً ألف درہم واحال بها علیہ آخر فهو جائز لانه اقدر علی القضاء فان هلكت برئ لتقیدھا بها فانه ما التزم الاداء الا منها بخلاف ما اذا كانت مقيدة بالمعصوب لان الفوات الی حلف کلا فوات وقد تکور الحوالۃ مقيدة بالدين ايضاً وحکم المقيدة فی هذه الجملة ان لا يملك المحيل مطالبة المحتال علیہ لانه تعلق به حق المحتال علی مثال الرهن وان كان اسوة لعدم موت المحيل وهذا لانه لو بقيت له مطالبة به فباحذه منه لطلت الحوالۃ وهي حق المحتال بخلاف المطلقة لانه لا تعلق لحقه به بل بدمه فلا تبطل الحوالۃ باخذ مـا علیـه او مـا عـسـدہ

ترجمہ ایک شخص نے ایک آدمی کے پاس ایک ہزار درہم ودیعت رکھے اور ان درہم کے ساتھ جو اس پر ہیں دوسرے کو حوالہ کیا تو یہ حوالہ جائز ہے۔ اس لئے کہ اس میں ادا کرنے پر زیادہ قدرت ہے۔ پھر اگر ودیعت ہلاک ہوگئی تو محتال علیہ (موزع) بری ہو گیا۔ یونکہ حوالہ اسی مال امانت کے ساتھ مقید تھا۔ اس لئے کہ محتال علیہ نے ادا کرنے کا التزام نہیں کیا تھا مگر اسی مال امانت سے برخلاف اس کہ جب حوالہ مال مغصوب کے ساتھ مقید ہو۔ کیونکہ ضیفہ چھوڑ کر فوت ہونا ایسے ہے جیسے فوت نہ ہونا۔ اور حوالہ کبھی دین کے ساتھ مقید ہوتا ہے۔ اور ان تمام صورتوں میں حوالہ مقیدہ کا حکم یہ ہے کہ محیل محتال علیہ سے مطالبہ کا مالک نہیں ہوتا۔ کیونکہ مال مذکور کے ساتھ محتال لہ کا حق متعلق ہو گیا ہے جیسے رہن کی مثال ہے اگر چہ محیل کی موت کے بعد محتال لہ قرض خواہوں کے برابر ہے۔ اور یہ اس لئے کہ اگر محیل کے واسطے اس مال کے ساتھ مطالبہ باقی رہتا اور محتال علیہ سے اس کو لے لیتا تو حوالہ باطل ہو جاتا۔ حالانکہ حوالہ محتال لہ کا حق ہے، برخلاف حوالہ مطلقہ کے۔ یونکہ محتال لہ کا کوئی حق اس مال سے متعلق نہیں ہے بلکہ محتال علیہ کے ذمہ سے متعلق ہے۔ لہذا اس مال کو وصول بر کے جو محتال علیہ پر ہے یا جو اس کے پاس ہے حوالہ باطل نہ ہوگا۔

تشریح صورت مسئلہ سے پہلے بطور تمہید ایک مقدمہ پیش خدمت ہے۔ ملاحظہ ہو کہ حوالہ دو قسم پر ہے

۱۔ مقیدہ

۲۔ مطلقہ

پھر مقیدہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ ”محیل“ حوالہ کو اس میں شئی کے ساتھ مقید کرے جو شئی اس کی محتال علیہ کے قبضہ میں ہے وہ شئی محتال علیہ کے قبضہ میں بطور امانت ہو یا بطور خصب ہو۔ دوم یہ کہ محیل، حوالہ کو اس قرضہ کے ساتھ مقید کرے جو اس کا محتال علیہ پر ہے۔ اور حوالہ مطلقہ یہ ہے کہ حوالہ کو یوں ہی چھوڑ دیا جائے نہ اس کو اس قرضہ کے ساتھ مقید کیا جائے جو محیل کا محتال علیہ پر ہے اور نہ اس میں کے ساتھ مقید کیا جائے جو میں محیل کی محتال علیہ کے قبضہ میں ہے یا محتال علیہ ایسے شخص کو مقرر کیا جائے جس پر نہ تو محیل کا قرضہ ہو اور نہ محیل کی کوئی چیز محتال علیہ کے قبضہ میں ہو۔ پھر حوالہ دو قسم پر ہے۔

۱۔ میعادی

۲۔ غیر میعادی

غیر میعادی یہ ہے کہ مدیون اپنا غیر میعادی قرضہ قرض خواہ کے لئے کسی آدمی کی طرف منتقل کر دے۔ دہندگان علیہ پر بھی اس قرضہ کا وجوب غیر میعادی اور بافعل ہوگا۔ کیونکہ ”حوالہ“ قرضہ واصل یعنی محیل سے محتال علیہ کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ پس قرضہ محتال علیہ کی

طرف اسی صفت کے ساتھ منتقل ہوگا جس صفت کے ساتھ صل پر واجب تھا۔ اور مسئلہ مفروضہ چونکہ یہ ہے کہ اخیل پر قرضہ غیر میعاد دی اور حالی ہے تو محتال علیہ پر بھی غیر میعاد دی اور حالی ہوگا۔ اور میعاد دی یہ ہے کہ قرضہ اخیل یعنی محیل پر مؤجل ہو تو محتال علیہ پر بھی اسی میعاد کے ساتھ مؤجل کر دیا جائے گا۔ اس تمہید کے بعد ملاحظہ ہو۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک آدمی کے پاس ایک ہزار درہم ودیعت رکھے اور ان درہم کے ساتھ دوسرے کو اس پر حوالہ کیا۔ مثلاً خالد نے ایک ہزار درہم حامد کے پاس ودیعت رکھے۔ اور خالد پر شاہد کے ایک ہزار درہم قرضہ ہیں۔ پس خالد نے حامد سے کہا کہ ایک ہزار درہم جو میرے تیرے پاس ودیعت ہیں وہ شاہد کو دیدے۔ تو یا خالد نے شاہد کے واسطے حامد پر ان ایک ہزار درہم کا حوالہ کیا جو ایک ہزار درہم حامد کے پاس ودیعت تھے تو یہ حوالہ جائز ہے۔ کیونکہ اس صورت میں محتال علیہ ادا کرنے پر زیادہ قدرت رکھتا ہے۔ ہاں طور کہ محیل کی طرف سے خود ادا کرنے کا مال موجود ہے اور جب محیل کی طرف سے ادا کرنے کا مال موجود ہے تو محتال علیہ پر ادا کرنا دشوار نہ ہوگا۔ اور جب ادا کرنا دشوار نہ ہو تو محتال علیہ ادا کرنے پر زیادہ قادر ہوگا۔ دوسری بات یہ کہ ودیعت بذاتہ حاصل ہے سب کی محتاج نہیں ہے اور قرضہ کبھی کسب کا بھی محتاج ہوتا ہے۔ یعنی ودیعت کا مال تو محتال علیہ کے پاس بعینہ موجود ہے اس کو کمانے اور حاصل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور اگر محیل کا محتال علیہ پر قرضہ ہوتا تو بسا اوقات اس کو کمانے کی ضرورت پڑتی۔ کیونکہ قرضہ کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے بہر حال مذکورہ دونوں وجوہ سے معلوم ہوا کہ محتال علیہ کا اس صورت میں ادا کرنے پر قادر ہونا حوالہ مقیدہ کے جواز کی دلیل ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ جب محتال علیہ پر حوالہ کسی مال کے ساتھ مقید ہو تو حوالہ جائز ہے لیکن اگر ودیعت کا مال محتال علیہ کے پاس تلف ہو گیا تو محتال علیہ حوالہ سے بری ہو جائے گا۔ کیونکہ حوالہ مال ودیعت کے ساتھ مقید ہے۔ اور حوالہ مال ودیعت کے ساتھ اس لئے مقید ہے کہ محتال علیہ نے مال ودیعت ہی سے ادا کرنے کا التزام کیا ہے۔ پس حوالہ اسی مال ودیعت کے ساتھ متعلق ہوگا۔ اور مال ودیعت کے ہلاک ہونے سے حوالہ باطل ہو جائے گا جیسے زکوٰۃ نصاب معین کے ساتھ متعلق ہوتی ہے اور اس نصاب معین کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں چونکہ حوالہ مال ودیعت کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اس لئے مال ودیعت کے ہلاک ہونے سے حوالہ باطل اور محتال علیہ بری ہو جائے گا۔ لیکن اگر حوالہ مال مقصوب کے ساتھ مقید ہو۔ مثلاً محیل نے محتال علیہ سے کہا کہ تیرے پاس میرا جو مال مقصوب ہے وہ محتال علیہ یعنی میرے قرضخواہ کو دیدے تو اس صورت میں اگر مال مقصوب محتال علیہ (غاصب) کے پاس ہلاک ہو گیا تو اس سے حوالہ باطل نہ ہوگا۔ اور محتال علیہ یعنی غاصب بری نہ ہوگا بلکہ شئی مقصوب اگر ذوات الامثال میں سے تھی تو حوالہ اس کے مثل سے متعلق ہوگا۔ اور اگر ذوات القیم میں سے تھی تو حوالہ اس کی قیمت کے ساتھ متعلق ہوگا۔ اور اس صورت میں حوالہ اس لئے باطل نہ ہوگا کہ شئی مقصوب ہلاک ہونے سے امر پہ فوت ہو گئی لیکن اس کا خلیفہ (مثل یا قیمت) موجود ہے اور کسی چیز کا اس حالت میں فوت ہونا کہ اس کا خلیفہ موجود ہو اس کو فوت ہونا نہیں کہتے۔ بلکہ وہ چیز حکماً باقی شمار ہوگی اور جب وہ چیز حکماً باقی ہے تو حوالہ بھی باطل نہ ہوگا۔ اور جب حوالہ باطل نہیں ہو تو محتال علیہ بری بھی نہ ہوگا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ حوالہ کبھی ذین کے ساتھ بھی مقید ہوتا ہے۔ دین کے ساتھ مقید ہونے کی صورت یہ ہے کہ خالد پر حامد کا ایک ہزار درہم قرضہ ہے اور خالد کا شاہد پر ایک ہزار درہم قرضہ ہے۔ پس خالد نے شاہد پر حوالہ کیا کہ میرا ایک ہزار درہم جو تھیں پر ہے وہ خود دے دے۔ دیکھئے یہاں خالد یعنی محیل نے حوالہ اس دین کے ساتھ مقید کیا ہے جو دین میں محتال علیہ یعنی شاہد پر ہے۔ صاحب ہدایہ

فرماتے ہیں کہ حوالہ عین کے ساتھ مقید ہو اور وہ عین ودیعت ہو یا نصب ہو یا دین کے ساتھ مقید ہو۔ بہر حال محیل و محتال علیہ سے اس عین یا دین کے مطالبہ کا اختیار نہ ہوگا جس کے ساتھ حوالہ مقید کیا گیا ہے۔ کیونکہ مذکورہ ماں سے محتال لہ، کا حق متعلق ہو گیا ہے۔ جیسے رہن رکھنے کے بعد شکی مرہونہ کے ساتھ مرتبن کا حق متعلق ہو جاتا ہے۔ اور ادا کے قرض سے پہلے رہن و شکی مرہونہ کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہوتا۔ اسی طرح حوالہ مقیدہ میں محیل کو بھی محتال علیہ سے مطالبہ کا اختیار نہیں رہا۔

وان كان اسوة للعلماء الخ - سے حوالہ اور رہن کے حکم میں فرق کرنا مقصود ہے۔ یعنی حوالہ مقیدہ میں محیل اگر چہ محتال علیہ سے مطالبہ کا اختیار نہیں رکھتا لیکن محیل کے مرنے کے بعد محتال لہ، اس کے قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا حقدار ہے۔ اور رہن کے مرنے کے بعد اس کے قرضخواہ، مرتبن کے ساتھ برابر کے حقدار نہ ہوں گے بلکہ مرتبن کا حق مقدم ہوگا اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب حوالہ کی عین یا دین کے ساتھ مقید ہو اور محیل پر بہت سے قرضے ہوں اور محیل مر گیا اور ولی ترک نہیں چھوڑا اس کے اس چیز۔ جو محتال علیہ کے پاس تھی یہ جو محتال علیہ پر قرضہ تھا۔ پس جو لوگ اس کے قرضخواہ ہیں ان کا اور محتال لہ، کا حال برابر ہے۔ یعنی یہ سب لوگ اس ماں میں یکساں حقدار ہیں۔ کسی کو کسی پر مقدم حاصل نہ ہوگا۔ اور رہا مرتبن کا حال کہ اگر رہن مر اور اس نے سوائے شکی مرہونہ کے کوئی چیز نہیں چھوڑی۔ اس کے دوسرے بھی قرضخواہ ہیں تو شکی مرہونہ کے ساتھ مرتبن کا حق مقدم ہوگا۔ حتیٰ کہ شکی مرہونہ سے پہلے مرتبن اپنا قرض وصول کرے گا۔ پھر اگر کچھ بچے تو باقی قرض خواہوں کا حق ہوگا۔

وهذا لانه لو بقیت له الخ سے اس بات کی وضاحت کی گئی کہ حوالہ مقیدہ میں محیل محتال علیہ سے مطالبہ نہ کر سکتا۔ کیونکہ اگر محیل کے لئے اس عین یا دین کے ساتھ مطالبہ باقی رہتا اور محیل محتال علیہ سے لے لیتا تو حوالہ باطل ہو جاتا۔ کیونکہ جس چیز کے ساتھ حوالہ مقید تھا جب وہی نہ رہی تو حوالہ بھی باطل ہو گیا۔ حالانکہ حوالہ محتال لہ، کا حق ہے اور محیل محتال علیہ کا حق باطل کرنے کا اختیار نہیں ہو سکتا۔ پس جب محیل کو محتال علیہ کا حق باطل کرنے کا اختیار نہیں ہے تو اس و ماں مذکورہ کے مطالبہ کا حق بھی حاصل نہ ہوگا۔ پس اگر حوالہ مطلق ہو تو محیل کو محتال علیہ سے اپنا مال دین یا ودیعت وغیرہ مطالبہ کرنے کا اختیار ہے۔ کیونکہ محتال لہ، کا کوئی حق اس ماں سے متعلق نہیں ہے۔ بلکہ محتال علیہ کے ذمہ سے متعلق ہے۔ ہذا اگر محیل نے محتال علیہ سے وہ مال لے لیا جو محتال علیہ پر رہا تھا یا محتال علیہ کے پاس ودیعت یا نصب کے طور پر تھا تو اس سے حوالہ باطل نہ ہوگا۔

### سفاج کی تعریف و حکم

قال ویکره السفاج وهی قرض استفادہ المقرص سقوط خطر الطريق وهذا نوع دفع استفادہ وقد بھی الرسول علیہ السلام عن قرض جرنفعاً۔

ترجمہ اور سفاج مکروہ ہے اور سفاج ایسا قرضہ ہے جس کے ذریعہ سے قرضہ دینے والے نے راستہ کا خطرہ دور کیا اور یہ ایک قسم کا نفع ہے جو قرضہ کے ذریعہ حاصل کیا گیا۔ حالانکہ رسول اکرم ﷺ نے ایسے قرضہ سے منع فرمایا ہے جو نفع مینچے۔

تشریح سفاج واحد سفاجہ سین کا ضم اور تاج کا فتح ہے یہ لفظ فارسی کا معرب ہے۔ اس کی اصل سفیہ ہے شکی محکم کے سے ہوا جاتا ہے۔ اس کو بٹدی کہا جاتا ہے۔ سفاجہ کی صورت یہ ہے کہ حامد نے حامد کو اس شرط پر قرض دیا کہ خالد اس کے واسطے ایک تحریف یا شہ و مہ



دے۔ مثلاً حامد نے خالد کو دیوبند میں مال اس شرط پر قرضہ دیا کہ خالد، حامد کے واسطے ایک تحریر بمبئی کو لکھ دے جہاں خالد کا کاروبار ہے تاکہ حامد تحریر دکھلا کر اسی قدر مال بمبئی میں وصول کر لے۔ بہر حال سفتجہ مکروہ ہے۔ کیونکہ قرضہ دینے والے نے قرضہ دے کر راستہ کے خطرہ کو دور کیا ہے یعنی دیوبند سے بمبئی رقم لے جانے میں جو خطرات تھے ہنڈی کی صورت میں وہ خطرات دور ہو گئے ہیں اور ان خطرات کا دور ہونا بھی قرضہ دینے والے کے واسطے ایک نفع ہے۔ اور ایسا قرضہ جس میں قرضہ دینے والے کا نفع ہونا جائز ہے۔ کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے ایسے قرضہ سے منع فرمایا ہے جو نفع پر مشتمل ہو۔ پس معلوم ہوا کہ ”سفتجہ“ ہنڈی کم از کم مکروہ ہے۔ جمیل عفی عنہ



## کتاب ادب القاضی

ترجمہ : یہ کتاب ادب القاضی کے بیان میں ہے

تشريح : چونکہ بیوع و کفالات وغیرہ معاملات میں اکثر جھگڑے پیدا ہوتے ہیں اس لئے ان کے بعد ایسی چیز کو بیان فرمایا جو مسزعات قطع کرنے والی ہے۔ اور وہ قضا ہے۔ اب کے معنی اخلاق جمیدہ اور خصال تمیدہ سے آراستہ ہونا۔ اور قضا کے معنی لازم کرنا اور شریعت میں قضا وہ قول مزم ہے جو ولایت عامہ سے صادر ہو یعنی جس شخص کو ولایت عامہ حاصل ہے اس سے صادر ہو کر جو اس قول کا مخاطب ہے اس پر لازم ہو۔ ادب القاضی سے ایسے امور مراد ہیں جو شرعاً محمود ہوں قاضی ان کو لازم پکڑے۔ مثلاً انصاف کو عام کرنا، ظلم و ختم کرنا، حد و شرع اور سنت پر قائم رہنا۔ "قضا" کتاب اللہ، سنت رسول، اتباع اور عقل چاروں دلیلوں سے مشروع اور ثابت ہے کتاب اللہ جیسے

۱۔ ہرئی تعانی فی ما یت

وان احکم بیہم بما انزل اللہ

۲۔ فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الہوی

۳۔ انا انزلنا التوراة فیہا ہدی و نور یحکم بها السیون۔

سنت رسول ﷺ یہ ہے کہ حضرت علی اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہما کو قاضی بنا کر بھیجا گیا تھا۔ اور حضرت معاذؓ سے رسول اکرم ﷺ نے فرمایا تم سبہ نقضی یا معاذؓ فقال بکتاب اللہ قال فان لم تجد قال اجتہد سراسی قال الحمد لله الہی وفق رسول رسول اللہ لما یرضی رسول اللہ۔ قضائی شریعت پر مسلمانوں کا اجماع بھی ثابت ہے اور عقل کے ذریعہ اس میں ثابت ہے۔ قضا، باحق میں عدل ظاہر ہوگا۔ ظالم کا ظلم دور ہوگا اور مظلوم کو انصاف ملے گا۔ اور یہ ایسی چیزیں ہیں جن میں طرف سے عقل کی عقل دیتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ عقل بھی قضا ثابت ہے۔

عہدہ قضا کیلئے شرائط، فاسق قاضی بن سکتا ہے یا نہیں اگر قاضی بن کر فسق کا ارتکاب کرے

تو قابل معزول ہے یا نہیں

قال ولا تصح ولایة القاضی حتی یجتمع فی المذلی شرائط الشهادة ویكون من اهل الاحتیاد اما الاول فلان حکم القضا ینقی من حکم الشهادة لان کل واحد منهما من باب الولاية فکل من کان اهلاً للشهادة ینقی عن الولاية فاما الثاني فانه لا یصح ان ینفی القاضی شهادته ولو قبل جار عبداً ولو کان القاضی عدلاً ففسق واحد البرسوة او غیرہ لا ینعزل ویستحق العزل وهذا هو ظاهر المذهب وعلیه متساحح رحمہم اللہ وقال السافعی الفاسق لا یحوز قضاؤه کما لا ینفی سجدته عدوہ وعن علمائنا الثلاثة رحمہم اللہ فی البراءة لا یحوز قضاؤه وقال بعض المساحح قد فسد الفاسق ابتداءً یصح ولو قبل

وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يكن راضياً بتقليده دونها وهل يصلح الفاسق مفتياً  
قبل لانه من امور الدين وخره غير مقبول في الديانات و قبل يصلح لانه يجتهد الفاسق حذراً عن السبۃ  
الى الخطا

ترجمہ صاحب قدوریؒ نے کہا کہ قاضی کو متولی کرنا صحیح نہیں ہوتا یہاں تک کہ جس کو متولی کیا اس میں گواہی کی شرطیں موجود ہوں اور وہ اہل اجتہاد میں سے بھی ہو۔ بہر حال اول تو اس لئے کہ حکم قضاء بھی حکم شہادت سے سیراب کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک ولایت کے قبیل سے ہے۔ پس جو شخص شہادت کا اہل ہوگا وہ قضا کا بھی اہل ہوگا۔ اور جو چیز اہلیت شہادت کے واسطے شرط ہے وہ اہلیت قضاء کے لئے بھی شرط ہے۔ اور فاسق، قضا کا اہل ہے حتیٰ کہ اگر اس کو قاضی بنایا گیا تو صحیح ہے مگر فاسق کو قاضی بنانا مناسب نہیں ہے جیسے شہادت کے حکم میں ہے۔ کیونکہ قاضی کو فاسق کی گواہی قبول کرنا مناسب نہیں ہے۔ اور اگر فاسق کی گواہی قبول کر لی تو ہمارے نزدیک جائز ہے۔ اور اگر قاضی عادل ہو لیکن رشوت لینے کی وجہ سے یا اس کے علاوہ کسی وجہ سے فاسق ہو گیا تو وہ معزول نہ ہوگا اور عزل کا مستحق ہوگا۔ اور یہی ظاہر مذہب ہے اور اسی پر ہمارے مشائخ رحمہم اللہ ہیں۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اور ہمارے علمائے ثلاثہ سے نوادر کی روایت ہے کہ فاسق کی قضا جائز نہیں ہے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ جب فاسق کو ابتداء قاضی بنادیا گیا تو صحیح ہے۔ اور اگر عادل ہونے کی حالت میں قاضی بنایا گیا تو فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا۔ اس نے مقلد (قاضی بنانے والے) نے اس کے عادل ہونے پر اعتماد کیا تھا۔ پس بغیر عدالت کے اس کو قاضی بنانے پر راضی نہیں ہوگا۔ "اچھا" فاسق آدمی مفتی ہو سکتا ہے۔ کہا گیا کہ نہیں۔ کیونکہ فتویٰ دینی امور میں سے ہے اور دینی امور میں فاسق کی خبر غیر مقبول ہے۔ اور کہا گیا کہ فاسق کا مفتی ہونا صحیح ہے۔ اس واسطے کہ غلطی کی طرف منسوب ہونے کے ڈر سے فاسق کو شش کرے گا۔

تشریح صاحب قدوریؒ فرماتے ہیں کہ کسی آدمی کو قاضی بنانا اسی وقت جائز ہوگا جب کہ اس میں شہادت کی تمام شرطیں موجود ہوں۔ مثلاً مسلمان ہو، بالغ ہو، مائل ہو، آزاد ہو اور نابینا اور محدود فی القذف نہ ہو۔ اور بہتر یہ ہے کہ عادل ہو، مفیض ہو، عالم بانسہ ہو اور اپنے سے پہلے قاضیوں کے طریق پر ہو۔ دوسری بات یہ کہ جس کو عہدہ قضاء سپرد کیا جا رہا ہے وہ اہل اجتہاد میں سے ہو۔ حاصل یہ کہ قاضی کے واسطے شہادت اور اجتہاد کا اہل ہونا ضروری ہے۔ قاضی کے اندر شہادت کی شرطوں کا پایا جانا اس لئے ضروری ہے کہ حکم قضاء، حکم شہادت سے مستفاد ہے۔ کیونکہ قضاء اور شہادت دونوں باب ولایت سے ہیں۔ اور ولایت کہتے ہیں تنفیذ القول علی الغیر۔ پس جس طرح شہد اپنا قول غیر پر نافذ کرتا ہے اسی طرح قاضی بھی اپنا قول غیر پر نافذ کرتا ہے۔ اور ولایت قضاء و ولایت شہادت سے چونکہ عام اور اکمل ہے۔ اس لئے ولایت قضا کے واسطے شرائط شہادت کا ہونا بدرجہ اولیٰ ضروری ہے اور جو شخص شہادت کا اہل ہوگا وہ قاضی بھی ہو سکتا ہے۔ اور اہلیت شہادت کے واسطے جو چیزیں شرط ہیں اہلیت قضا کے لئے بھی شرط ہوں گی۔ پس فاسق چونکہ شہادت کا اہل ہے، اس لئے وہ قاضی بننے کا بھی اہل ہوگا۔ حتیٰ کہ فاسق کو قاضی بنادیا گیا تو جائز ہے لیکن اس کو قاضی بنانا مناسب نہیں ہے جیسا کہ قاضی کے لئے فاسق کی گواہی قبول کرنا مناسب نہیں ہے۔ لیکن اگر فاسق کی گواہی قبول کر لی گئی تو ہمارے نزدیک جائز ہے۔ کیونکہ "عدالت" شرائط شہادت میں سے نہیں ہے بلکہ شہادت کے مناسبات میں سے ہے۔ اور اگر قاضی عادل ہو لیکن رشوت لینے یا شراب پینے یا زنا وغیرہ کی وجہ سے فاسق ہو گیا تو معزول نہ ہوگا۔ البتہ معزولی کا مستحق ہو جائے گا۔ اور جب تک معزول نہیں کیا جائے

گا اس وقت تک اس کے جاری کردہ احکام نافذ ہوں گے۔ ہاں اگر قاضی مقرر کرتے وقت بادشاہ نے شرط لگا دی ہو کہ فعل حرام کا ارتکاب کرنے سے معزول ہے تو فعل حرام کا ارتکاب کرنے سے معزول ہو جائے گا۔ یہی ظاہر مذہب ہے اور اسی پر ہمارے عام مشائخ کا اعتماد ہے۔ حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ فاسق آدمی کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ ان کے نزدیک اس کی شہادت قبول نہیں کی جاتی ہے۔ یہی امام مالک اور امام احمد کا قول ہے۔ اور ہمارے علماء محدثین سے نوادر کی ایک روایت بھی یہی ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر فاسق کو قاضی بنایا گیا تو درست ہے۔ اور اگر عدل کو قاضی بنایا گیا لیکن پھر وہ فاسق ہو گیا تو فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا۔ کیونکہ قاضی بنانے والے نے اس قاضی بنانے کے سلسلہ میں اس کی عدالت پر اعتماد کیا تھا۔ ہذا بغیر عدالت کے اس کو قاضی بنانے پر راضی نہ ہوگا۔ تو یا قاضی بنانا بقائے عدالت کے ساتھ مشروط ہوا۔ اور جب قاضی بنانا بقائے عدالت کے ساتھ مشروط ہوا تو عدالت کے فوت ہونے سے عہدہ قضاء بھی فوت ہو جائے گا۔ بعض مشائخ کے اس قول پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ فقہاء کا مسئلہ قاعدہ ہے کہ ”بقا“ ابتدا کے مقابے میں آسان اور سہل ہوتی ہے۔ جیسے نکاح بغیر گواہوں کے باقی تو رہتا ہے لیکن ابتداء درست نہیں ہوتا۔ لیکن فاسق کو قاضی بنانے کا جائز ہونا اور عدل کو اگر قاضی بنایا گیا اور پھر وہ فاسق ہو گیا تو اس فسق طاری کی وجہ سے اس کا معزول ہونا اس قاعدہ کے منافی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مسئلہ مذکورہ میں قاضی بنانا عدالت پر معلق تھا اور قضاء اور امارت کو شرط پر معلق کرنا جائز بھی ہے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ایک لشکر بھیجا اور ان پر زید بن حارثہ کو امیر بنایا اور پھر آپ نے فرمایا کہ ان قتل رید فجعل امرکم وان قتل جعفر فعبدا للہ بن رواحہ امیرکم یعنی اگر زید قتل کر دیا گیا تو جعفر تمہارا امیر ہے۔ اور اگر جعفر قتل کر دیا گیا تو عبد اللہ بن رواحہ تمہارا امیر ہے۔ ملاحظہ فرمائیے جعفر کی امارت زید کے قتل پر معلق ہے اور عبد اللہ بن رواحہ کی امارت جعفر کے قتل پر معلق ہے پس معلوم ہوا کہ قضاء اور امارت کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے۔ اور مسئلہ مذکورہ میں قضاء عدالت پر معلق ہے اور چونکہ معلق علیہ کے فوت ہونے سے شئی معلق فوت ہو جاتی ہے۔ اس لئے عدالت کے فوت ہونے سے قضاء کا عہدہ فوت ہو جائے گا یعنی قاضی معزول ہو جائے گا۔ صاحب ہدایہ سوالیہ انداز میں فرماتے ہیں کہ فاسق آدمی مفتی ہو سکتا ہے یا نہیں؟ بعض حضرات کی رائے ہے کہ فاسق آدمی مفتی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ افتاء ایک دینی امر ہے اور موردینیہ میں فاسق کی خبر مقبول نہیں ہوتی۔ چنانچہ اگر فاسقوں نے کہا کہ ہم نے عید کا چاند دیکھا تو ان کے قول پر اعتماد نہ ہو گا۔ اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ فاسق آدمی کا مفتی ہونا جائز ہے۔ کیونکہ لوگوں میں بدنام ہونے کی وجہ سے وہ اس کی کوشش کرے گا کہ فتویٰ صحیح لکھے اور غلطی کی طرف منسوب ہونے سے ڈرے گا۔

### قاضی کیلئے اہلیت اجتہاد کی شرط کا حکم

واما الناسی فالصحيح ان اهلية الاجتهاد شرط الاولوية فاما تقليد الجاهل فصحيح عندنا خلافا للشافعي  
رحمة الله عليه وهو يقول ان الامر بالقضاء يستدعي القدرة عليه ولا قدرة دون العلم ولنا انه يمكنه ان  
يقضي بفتوى غيره مقصود القضاء يحصل به وهو اوصول الحق الى مستحقه وينبغي للمقلد ان يختار من هو  
الاقدر والاولى لقوله عليه السلام من قلد انساناً عملاً وفي رعيته من هو اولى منه فقد خان الله ورسوله و  
جماعة المسلمين وفي حد الاجتهاد كلام عرف في اصول الفقه حاصله ان يكون صاحب حديث له معرفة



بالفہم ليعرف معانی الآثار او صاحب فقہ لہ معرفۃ بالحديث لئلا يشتعل بالقياس فی المصو ص علیہ و قبل  
ان یکون صاحب فربحة مع ذلك يعرف بها عادات الناس لان من الاحکام ما يتنى علیہا

ترجمہ اور رہا شرط دوم کا بیان تو صحیح یہ ہے کہ اجتہاد کی ابتدا اولی ہونے کی شرط ہے بہر حال جاہل کو قاضی بنانا ہمارے نزدیک حرام ہے۔ امام شافعی کا اختلاف ہے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ قضاء کا حکم اس پر قدرت کو چاہتا ہے۔ اور بغیر علم کے قدرت نہیں ہوتی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جاہل قاضی کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ دوسرے فتویٰ پر فیصلہ کرے اور مقصود قضاء اس سے حاصل ہو جائے گا۔ اور وہ یہ ہے کہ حق اس کے مستحق تک پہنچ جائے۔ اور قاضی بنانے والے سے مناسب ہے کہ زیادہ قدرت والے اور بہتر نوشتہ رکھے۔ کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی انسان کو کوئی عمل سپرد کیا حالانکہ اس کی رعیت میں اس سے بہتر آدمی موجود ہے تو اس نے اللہ اور اس کے رسول اور جماعت مسلمین کی خیانت کی۔ اور اجتہاد کی تعریف میں کلام سے جو اصول فقہ میں معلوم ہو اس کا حاصل یہ ہے کہ یا تو ایسا صاحب حدیث ہو جس کو فقہ کی معرفت حاصل ہو تاکہ وہ منصوص علیہ حکم میں قیاس کرنے میں مشغول نہ ہو۔ اور ہا گیا کہ مذکورہ دو باتوں میں سے ایک کے ساتھ صاحب طبیعت بھی ہو جس کے ذریعہ لوگوں کی مادیات کو پہنچائے۔ کیونکہ بعض احکام اسی پر مبنی ہوتے ہیں۔

تشریح اس عبارت میں دوسری شرط یعنی شرط اجتہاد کا بیان ہے۔ قدرتی کی عبارت "ولا تصح" سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد کی شرط صحت ہے یعنی بغیر قوت اجتہاد کے کسی کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اجتہاد کی شرط ادویت ہے۔ یعنی اولی یہ ہے کہ قاضی مجتہد بھی ہو۔ چنانچہ ہمارے نزدیک جاہل یعنی غیر مجتہد کو قاضی بنانا جائز ہے۔ مگر حضرت امام شافعی کے نزدیک جاہل کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے۔

امام شافعی کی دلیل۔ یہ ہے کہ قاضی کا حکم اس بات کا مقتضی ہے کہ قاضی اس پر قدرت بھی ہو اور قدرت بغیر علم کے ہو نہیں سکتی۔ کیونکہ جاہل حق و باطل کے درمیان امتیاز کرنے پر قادر نہیں ہوتا۔ پس معلوم ہوا کہ حکم قضاء کے علم کا ہونا ضروری ہے اور جب قاضی بنانے کے لئے اس کا عالم یہ مجتہد ہونا ضروری ہے تو معلوم ہوا کہ جاہل یعنی غیر مجتہد کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ مقصود قضاء یہ ہے کہ حقدار کو اس کا حق پہنچ جائے۔ اور یہ بات جس طرح اس وقت ممکن ہے جب قاضی مجتہد ہو اور بذات خود اجتہاد کرے۔ اسی طرح اس وقت بھی ممکن ہے جب قاضی جاہل یعنی غیر مجتہد ہو۔ کیونکہ اس صورت میں دوسرے کسی مجتہد اور عالم سے فتویٰ دریت کر کے فیصلہ پایا جاسکتا ہے۔ ہماری تائید اس بھی ہوتی ہے کہ جب رسول اکرم ﷺ نے حضرت علیؓ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو اس وقت حضرت علیؓ بالکل نو عمر تھے۔ اور اہل اجتہاد میں سے نہیں تھے چنانچہ مسند احمد میں خود حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ قال انفذنی رسول اللہ ﷺ الی الیمن واما حدیث السن فقلت نفذنی الی قود یکون سہم احداث ولا علم لی بالقضاء فقال ان اللہ تعالیٰ سہدی لسانک و یشک فمک یعنی مجھ کو رسول اکرم ﷺ نے یمن کا قاضی بنا کر بھیجا اور میں نو عمر تھا۔ پس میں نے کہا کہ آپ مجھ کو ایسی قوم کے پاس بھیج رہے ہیں جن میں بہت سے نو عمر موجود ہیں۔ حالانکہ میرے پاس قضاء کا علم بھی نہیں ہے۔ آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ تیری زبان کو ہدایت دے گا اور تیرے قلب کو ثبات رکھے گا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا

کہ قاضی کے لئے مجتہد ہونا جواز قضا کی شرط نہیں ہے بلکہ زیادہ سے زیادہ اولویت کی شرط ہو سکتا ہے۔

بدین عبارت و یسعی للمقلد (بکسر اللام) میں مقدمہ سے مراد وہ شخص ہے جس کو ولایت تقلید یعنی قاضی وغیرہ مقرر کرنے کی ولایت حاصل ہو۔ جیسے خلیفۃ المسلمین یا خلیفہ کا مقرر کردہ بادشاہ۔ اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس کو تمام اعلیٰ اختیارات سے نوازا ہے یعنی خلیفہ اور امیر المومنین یا بادشاہ۔ اب اگر یہ کسی کو قاضی بنانا چاہے تو ایسے شخص کا انتخاب کرے جو فیصلہ دینے پر قادر ہو۔ اور اپنے تمام دین و دینیت اور عفت و قوت میں دوسرے لوگوں سے افضل اور بہتر ہو۔ کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ اگر کسی صاحب اقتدار نے کسی انسان کو کوئی کام سپرد کیا حالانکہ اس کی رعایا میں اس سے بہتر لوگ موجود ہیں تو اس صاحب اقتدار نے اللہ، رسول اور مسلمانوں کی جماعت کی خیانت کی۔ اور ابن عباسؓ کی حدیث ہے قال رسول اللہ ﷺ من تولی من امر المسلمین شیئاً فاستعمل علیہم رجلاً وہو یعلم ان فیہم من ہوا ولی بذالک واعلم منہ بکتاب اللہ و بسنة رسول اللہ ﷺ فقد خان اللہ و رسولہ و جماعة المسلمین یعنی جو شخص مسلمانوں کے امور میں سے کسی چیز کا متولی ہو گیا پھر ان پر کسی آدمی کو عامل مقرر کیا۔ اور یہ جانتا ہے کہ لوگوں میں اس سے بہتر اور قرآن و سنت کے اس سے زیادہ جاننے والے لوگ موجود ہیں تو اس نے اللہ، رسول اور مسلمانوں کی خیانت کی۔ حضرت خدیفہؓ رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں قال ایما رجل استعمل رجلاً علی عشرة انفس و علمہ ان فی العشرة من هو افضل منہ فقد غش اللہ و رسولہ و جماعة المسلمین یعنی مدنی آقا ﷺ نے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی آدمی کو اس آدمیوں پر عامل مقرر کیا حالانکہ اس کو معلوم ہے کہ دس آدمیوں میں اس سے افضل موجود ہے تو اس نے اللہ اور رسول اور جماعت المسلمین کے ساتھ فریب کیا۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ اجتہاد کی تفصیلی تعریف کا مقام تو اصول فقہ کی کتاب میں ہے۔ لیکن اجمالاً اتنا عرض ہے کہ مجتہد کی دو تعریفیں مذکور ہیں۔ ایک تو یہ کہ مجتہد ایسا صاحب حدیث ہو جس کو فقہ سے بھی خاصی منسوب ہو۔ تاکہ اُن معانی کو پہچان سکے جو ان احکام کا مدار ہیں جن پر الفاظ حدیث و سنت استرکتے ہیں۔ دوم یہ کہ فقیہ ہو جسکو حدیث کا بھی علم حاصل ہو تاکہ حکم منصوص علیہ میں قیاس نہ کرے۔ کیونکہ جس مسئلہ میں نص موجود ہو اس میں قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ حاصل یہ کہ ”مجتہد“ صاحب حدیث اور صاحب فقہ دونوں ہو۔ صاحب حدیث ہونے کی وجہ سے نص کے مقابلہ میں قیاس کرنے سے احتراز کرے گا۔ اور صاحب فقہ ہونے کی وجہ سے آثار کے اُن معانی کو پہچانے گا جو احکام کا مدار ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ پہلی تعریف کے اعتبار سے حدیث کا علم غالب اور فقہ کا علم مغلوب ہے۔ اور دوسری تعریف کے اعتبار سے اس کا برعکس ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ دو تعریفوں میں سے ہر ایک کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ مجتہد صاحب طبیعت اور مزاج شناس ہو، تشکیکات مکدرہ سے اس کا قلب صاف ہو۔ عقل پر قوت و اہمہ کا غلبہ نہ ہو۔ اور فی زمانہ یہ بھی ضروری ہے کہ کانوں کا کچ نہ ہو۔ ان چیزوں کو اس لئے ضروری قرار دیا گیا ہے کہ بعض احکام لوگوں کی عادتوں پر ہی مبنی ہیں۔ پس جب تک مجتہد اور قاضی لوگوں کی عادات سے واقف نہ ہوں گے اور مزاج شناس نہ ہوں گے اس وقت تک بصیرت کے ساتھ فیصلہ کرنا دشوار ہوگا۔

## کون عہدہ قضاء قبول کر سکتا ہے

قال ولا بأس بالدخول في القضاء لمن يثق بنفسه انه يؤدي فرضه لان الصحابة تقدوه و كفى بهم قدوة  
ولانه فرض كفاية لكونه امراً بالمعروف

ترجمہ۔ اور اس شخص کیلئے عہدہ قضاء قبول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے جو اپنی ذات پر یہ اعتماد رکھتا ہو کہ وہ قضاء کا فرض ادا کرے گا۔ اس لئے کہ سچے پرمہمان اللہ علیہم اجمعین نے قضاء کا عہدہ قبول کیا ہے اور ان کی اقتداء ہمارے لئے کافی ہے اور اس لئے کہ قاضی ہونا فرض کفایہ ہے کیونکہ یہ امر بالمعروف ہے۔

تشریح۔ متن میں فرض سے مراد حق ہے کیونکہ قضاء باحق (حق سے مطابق فیصد دین) فرض ہے۔ انبیاء علیہم السلام کو اس کا علم یہ کہ ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے: **يَا دَاوُدُ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْاَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ** اور مدنی آقا سے فرمایا: **اَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ**۔

صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص کو اپنی ذات پر یہ پختہ ہو کہ وہ قضاء کا فرض ادا کرے گا یعنی حق سے مطابق فیصلہ کر سکتا ہے تو اس کے واسطے عہدہ قضاء قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

دلیل۔ یہ ہے کہ سچے پرمہمان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے قضاء کا عہدہ قبول کیا ہے۔ چنانچہ حضرت معاذ کا عہد رسالت میں قاضی ہونا معروف و مشہور ہے۔ اور حضرت علیؓ خود فرماتے ہیں کہ **بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الْيَمَنِ قَاضِيًا لِلْحَدِيثِ**۔ اور مستدرک حاکم میں ابن عباسؓ کی حدیث ہے۔ **قَالَ بَعَثَ إِلَيَّ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ عَلَيْهِمُ الشَّيْءُ وَأَقْضِ بَيْنَهُمْ** یعنی ابن عباسؓ نے فرمایا رسول خدا ﷺ نے حضرت علیؓ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا۔ پھر فرمایا کہ ان کو احکام شرع کی تعلیم دینا اور ان کے درمیان فیصلے کرنا۔ اور بخاری کے بیان کے مطابق صدیق اکبرؓ نے اپنے عہد خلافت میں فاروق اعظمؓ کو قاضی مقرر کیا۔ اور ابو عبیدہؓ کو مال کا قاضی اور بنیاد۔ نیز حضرت عمرؓ نے اپنے عہد خلافت میں عبداللہ بن مسعودؓ کو قاضی مقرر فرمایا اور زید بن ثابتؓ کو قاضی مقرر فرمایا ہے۔ اور حضرت علیؓ نے شریعہ کو قاضی مقرر فرمایا ہے۔ بہر حال اس سے ہے کہ عہدہ قضاء قبول فرمایا ہے۔ اور صحابہ کا عہدہ قضاء قبول کرنا ہماری پیشوائی کے لئے کافی ہے یعنی اس سے کہ عہدہ قضاء قبول کرنا ہمارے لئے بھی جواز پیدا کرتا ہے۔

دوسری دلیل۔ یہ ہے کہ قاضی چونکہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتا ہے اس لئے قاضی ہونا فرض علی الغایہ ہے چنانچہ اگر کوئی بھی اس عہدہ و قبول نہ کرے تو سب گنہگار ہوں گے۔ اس جگہ قدوری کی عبارت پر احوال ہو سکتے ہیں وہ یہ کہ قاضی ہونا فرض علی الغایہ ہے اور فرض میں امتناع یہ کہ کوئی مرتبہ مذکور اور انتخاب سے اس کا قبول کرنا کہ لازم مستحب ہوگا۔ حالانکہ قدوری نے لایس اس کا لفظ ذکر کیا ہے جو اہدیت پر مبنی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عہدہ قضاء میں چونکہ خطرات عظیم ہیں۔ اور ہر شخص اس کو پورے طور پر برداشت نہیں کر سکتا۔ اس لئے مصنف نے اباس کا غلط ترجمہ کر جواز بیان فرمایا ہے۔

## کس کے لئے عہدہ قضاء قبول کرنا مکروہ ہے

قال ويكره المدخول فيه لمن يخاف العجز عنه ولا يأمس على نفسه الحيف فيه كيلاً يصبر شرطاً لما شرته

القبيح و كره بعضهم الدخول فيه محتار القول عليه السلام من جعل على القضا فكانما ذبح بغير سكين والصحيح ان الدخول فيه رخصة طمعاً في اقامة العدل والترك عزيمة فلعله يحطى ظنه ولا يوفق له اولاً يعينه عليه غيره ولا بد من الاعانة الا اذا كان هو الامل للقضاة دون غيره فحينئذ يفترض عليه التقليد صيانة لحقوق العباد واخلاء للعالم عن الفساد

ترجمہ اور جو شخص قضاء بالحق سے عاجزی کا خوف رکھتا ہو اور اپنی ذات پر حکمِ قضاء میں ظلم سے مطمئن نہ ہو تو اس کو قضاء میں داخل ہونا مکروہ ہے تاکہ یہ داخل ہونا اس کے امر قبیح کے مرتکب ہونے کا وسیع نہ ہو۔ اور بعض علماء نے مطلقاً عہدہ قضاء میں داخل ہونا مکروہ قرار دیا ہے۔ کیونکہ (ان حضرات نے) رسول اللہ ﷺ کے قول کہ جو شخص قضاء پر مقرر کیا گیا ہو یا وہ بغیر چھری کے ذبح کیا گیا ہو، کو اختیار کیا ہے۔ اور صحیح قول یہ ہے کہ عدل قائم کرنے کی طمع میں قضاء میں داخل ہونے کی اجازت ہے۔ اور اس کو چھوڑ دینا عزیمت ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اس کا گمن خطا کرے اور اس کو درستگی کی توفیق نہ ہو۔ یا قاضی کی حکم قضاء پر دوسرا شخص اعانت نہ کرے، حالانکہ اعانت ضروری ہے مگر جب قضاء کا اہل یہی ہونے کہ دوسرا کوئی شخص تو اس وقت اس پر عہدہ قضاء قبول کرنا فرض ہے تاکہ بندوں کے حقوق کی حفاظت کرے اور عالم کو فساد سے خالی کرے۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ اگر کسی شخص کو قضاء بالحق سے عاجز کا اندیشہ ہو۔ اور ظلم اور بے انصافی سے اپنی ذات پر مطمئن نہ ہو تو ایسے شخص کے لئے عہدہ قضاء قبول کرنا مکروہ تحریمی ہے تاکہ قضاء کا عہدہ قبول کرنا امر قبیح یعنی ظلم اور بے انصافی کے ارتکاب کا وسیع نہ ہو۔ اور بعض علماء کے نزدیک عہدہ قضاء کا قبول کرنا مطلقاً مکروہ تحریمی ہے۔ خواہ اپنے اوپر اعتقاد کرے یا خوف کرے۔ صاحب عنایہ نے لکھا ہے کہ یہاں کراہت سے مراد عدم جواز ہے اور دلیل میں یہ فرمایا کہ صدر الشہید نے اب القاضی میں کہا ہے ومنہم من قال لا يجوز الدخول فيه الا مكرها۔ بعض علماء نے فرمایا کہ عہدہ قضاء قبول کرنا جائز نہیں ہے مگر زبردستی یعنی اگر زبردستی پیش کیا جائے تو جائز ہے۔

ان حضرات کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ہے کہ جس شخص کو قاضی مقرر کیا گیا ہو یا اس کو بغیر چھری کے ذبح کیا گیا۔ عہدہ قضاء کو بغیر چھری کے ذبح کیساتھ اس لئے تشبیہ دی گئی ہے کہ چھری، ظاہر اور باطن دونوں میں موثر ہوتی ہے۔ اور بغیر چھری کے ذبح، روح نکلتے کی وجہ سے باطن میں موثر ہوتا ہے۔ اور ظاہر میں موثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح و باب قضاء ظاہر میں موثر نہیں ہوتا لیکن باطن میں موثر ہوتا ہے۔ کیونکہ عہدہ قضاء ہر تو یک عظیم الشان منصب ہے لیکن باطن ہلاکت ہی ہلاکت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ تو تین مرتبہ عہدہ قضاء پیش کیا گیا مگر تینوں مرتبہ انکار فرمایا اور انکار کرنے کی وجہ سے ہر بار تیس تیس کوڑے لگائے گئے۔ اسی طرح امام محمدؒ کو قضاء کا عہدہ پیش کیا گیا تو امام محمدؒ نے بھی انکار فرمایا حتیٰ کہ امام موصوف کو قید خانہ میں ڈال دیا گیا تو مجبوراً قبول کرنا پڑا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ صحیح قول یہ ہے کہ عدل و انصاف قائم کرنے کے ارادہ سے عہدہ قضاء قبول کرنا جائز ہے یعنی اگر قاضی ہو گیا تو گنہگار نہ ہوگا۔ لیکن عزیمت اس کو ترک کرنا ہے۔ اور اسکی نظیر موزوں پر مسح اور سفر میں روزہ ہے۔ یعنی جس طرح موزوں پر مسح کرنا رخصت اور پاؤں دھونا عزیمت ہے۔ اور سفر میں افطار رخصت اور روزہ رکھنا عزیمت ہے۔ اسی طرح عہدہ قضاء قبول کرنا رخصت اور

ترک کرنا عزیمت ہے۔ ”ترکہ“ کے عزیمت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ قاضی اگر مجتہد نہ ہو تو اس کا امکان ہے کہ وہ غلطی کر جائے اور اس کو صحیح فیصلہ کی توفیق نہ ہو یہ فیضی خود مجتہد نہ ہو۔ اور دوسرے آدمی اس کی اعانت نہ کرے حالانکہ اس صورت میں اعانت ضروری ہے۔ پس ان حالات میں پتہ نظر ترک کرنا ہی عزیمت ہے۔ ہاں اگر قاضی ہونے سے اقل یہی شخص ہو اور دوسرے کوئی موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں عہدہ قضا قبول کرنا فرض ہے۔ تاکہ بندوں کے حقوق کی حفاظت کرے۔ اور عام و خاص ظلم سے خالی کرے۔

### عہدہ قضا طلب کرنے کا حکم

قال ویسعی ان لا یطلب الولاية ولا یسألها لقوله علیه السلام من طلب الفصول کل الی نفسه ومن احبر علیہ  
سئل علیہ ملک یسددہ ولاں من طلبہ یعتمد علی نفسه فبحرہ ومن احبر علیہ یتوکل علی ربہ فیلہم

ترجمہ۔ ”اوپر مذکور یہ ہے کہ آدمی نہ ولایت تلاش کرے ورنہ اس کی درخواست کرے۔ یہ تندرہول برمہ نے فرمایا کہ جس شخص سے عہدہ قضا طلب کیا تو اس کو اس کے نفس کے سپرد کیا جاتا ہے۔ اور جس کو عہدہ قضا قبول کرے یہ مجبور کیا گیا اس پر ایک فرشتہ مقرر ہوتا ہے جو اس کی درست کرتا ہے اور اس سے کہ جس نے عہدہ قضا کو طلب کیا وہ اپنے نفس پر قضا کرتا ہے۔ پس وہ محروم کیا جاتا ہے اور جس کو اس پر مجبور کیا گیا وہ اپنے رب پر بھروسہ کرتا ہے پس اس کو الہام کیا جاتا ہے۔

تشریح۔ صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص قاضی ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے تب بھی اس کو چاہئے کہ نہ تو وہ دل سے اس کی خواہش کرے اور نہ زبان سے اس کی درخواست کرے۔ کیونکہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اکرمؐ نے فرمایا کہ جس شخص نے عہدہ قضا طلب کیا اس کو اس کے نفس کے سپرد کر دیا گیا اور جس کو اس پر مجبور کیا گیا اس پر ایک فرشتہ اترتا ہے۔ جو اس کو راہ راست پر رہتا ہے۔

عقلی دلیل۔ یہ کہ ہوشیاری عہدہ کا عذاب ہے گویا اس نے اپنے فہم، ورع اور پاکوت پر بھروسہ کیا اور ان چیزوں پر بھروسہ کرنے کی جہت نسب اور نسب میں مبتلا ہو گیا اور جو شخص عجب اور بہن مجتہد اپنے نفس پر بھروسہ کرتا ہے وہ توفیق الہی سے محروم رہتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا تواتر ان اس کے عہدہ قبول کرنے پر مجبور کیا گیا وہ اپنے پروردگار پر بھروسہ کرتا ہے۔ اور جو اس پر بھروسہ کرنا نہ لے وہ توفیق الہی سے محروم رہتا ہے۔ اس نے عہدہ سب نہ کرنا منسوب ہے۔ اور اگر بزرگوں کی طرف سے دیدیا جائے تو بھول سنے میں بولی مضائقہ بھی نہیں ہے۔

### سلطان جابر کی طرف سے عہدہ قضا قبول کرنے کا حکم

ثم یحرر المسلم من السلاسل الجائر کہ یحور من العادل لان الصحابة تفقدوا من معاویة والحق کان  
سدغی ہی نہ وہ ویسعی یسددہ من الحجاج وهو کان حاسرا الا اذا کان لا یمکنہ من القضا بحق لان  
السفوف لا یحصل بالفساد بحلاف ما اذا کان یمکنہ

ترجمہ۔ پھر خاتم۔ دشمنوں کی طرف سے عہدہ قضا قبول کرنا ناجائز ہے جیسے عادل بادشاہ کی طرف سے جائز ہے اس لئے کہ صحابہؓ نے



حضرت معاویہؓ کی طرف سے عہدہ قضا کا قبول کیا ہے اور حضرت علیؓ کی باری میں حق خلافت حضرت علیؓ سے ہاتھ میں تھا۔ اور تابعین نے حجاجؓ کی طرف سے عہدہ قضا قبول کیا حالانکہ حجاجؓ کا مرتبہ کمزیر تھا۔ مگر یہ کہ قاضی قضا با حق پر قائم نہ ہو۔ کیونکہ منسود عہدہ قضا قبول کرنے سے حاصل نہ ہوگا۔ برخلاف اس صورت کے جب قاضی اس پر قائم ہو۔

تشریح صاحب قندورکی فرماتے ہیں کہ جس طرح عادل اور برحق بادشاہ کی طرف سے عہدہ قضا قبول کرنا جائز ہے اسی طرح عام اور غیر برحق بادشاہ کی طرف سے بھی عہدہ قضا قبول کرنا جائز ہے۔ چنانچہ کوئی شخص بغاوت کرے یا باغی ہو یا مکر یا دھوکا دے۔ پھر کسی موقع ضعیف ہوئے یا مجبور کرنے لگے تو اس کی طرف سے عہدہ قضا قبول کرنا جائز ہے۔ صاحب ہدایہ نے اس میں فرمایا کہ شہادت عثمان کے بعد حق خلافت حضرت علیؓ کے سے تھا جیسا کہ اہل سنت و جماعت کا اس پر اتفاق ہے۔ لیکن حضرت معاویہ بن ابی سفیان نے حضرت علیؓ کے خلاف بغاوت کی اور ملک شام کے حکمران اور فرمانروا بن گئے۔ مدینہ ان اہم اس نے حضرت معاویہؓ کی بغاوت پر استشہاد کرتے ہوئے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمرؓ بن خطابؓ سے فرمایا تھا ستمک لصلۃ الداعیہ تجھ کا قریب ایک باغی جماعت قتل کرے گی۔ حالانکہ عمرؓ بن خطابؓ کو حضرت معاویہؓ سے سختیوں سے قتل کیا گیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاویہؓ کی اور ان کی جماعت کے لوگ بغاوت میں سے ہیں۔ اور حضرت معاویہؓ کے ساتھ تھیں لیکن بعد میں حضرت معاویہؓ نے شہادت بھی مدامت کا انہما کیا ہے۔ چنانچہ ابن عبد البر نے استیعاب میں تحریر کیا ہے۔ (قال فقلت رضى الله عنها لا بن عمر یا ابا عبد الرحمن ما منعک ان تنہای عن مسیری قال رأیت رجلا غلب علیک یعنی اس الربیر فقالت اما والله لو یہیسی ما خرجت) حضرت عائشہؓ نے ابن عمرؓ سے فرمایا کہ اے ابو عبد الرحمن! تجھ کو کس چیز نے روکا کہ تو مجھ کو میرے سفر سے روکتا؟ ابن عمرؓ نے کہا کہ میں نے ذیبحہ کہ تجھ پر ایک آدمی یعنی ابن زبیر غائب آگیا۔ پس عائشہؓ نے کہا کہ بخدا اگر تو مجھ کو منع کرتا تو میں نہ نکلتی۔ یہ اس وقت کا واقعہ ہے جب حضرت عائشہؓ حضرت معاویہؓ کی حمایت میں حضرت علیؓ کے خلاف جنگ کے ارادہ سے نکلی تھیں۔ اور پھر جب رسول اللہ ﷺ کی حدیث یاد آئی تو نادم ہو کر واپس تشریف لے آئیں۔ اس پر عائشہؓ نے ابن عمرؓ سے کہا کہ اگر آپ ابتدا میں مجھ کو منع کر دیتے تو میں نہ نکلتی۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ”حق“ حضرت علیؓ کی طرف تھا۔ بہر حال ان حکایات و روایات سے معلوم ہوا کہ شہادت عثمان کے بعد خلافت کا حق حضرت علیؓ کو تھا مگر اس کے باوجود حضرت معاویہؓ کا حضرت علیؓ کے ہاتھ پر بیعت نہ کرنا۔ ورمک شام میں اپنی صحرانی کا اعلان کرنا کھلی ہوئی بغاوت تھی۔ پس حضرت معاویہؓ کا سلطان جائز ہونا ثابت ہو گیا۔ اور تاریخ اس پر شاہد ہے کہ حضرت معاویہؓ نے صحیحہ کو قاضی مقرر فرمایا ہے۔ اور صحیحہؓ نے حضرت معاویہؓ کی طرف سے عہدوں کو قبول بھی فرمایا ہے۔ جیسے حضرت ابو لہرؓ کو شام میں قاضی مقرر فرمایا اور پھر ان کی وفات کے بعد انہی کے مشورہ کے مطابق فضالہ بن عبید انصارؓ کو والی شام مقرر فرمایا۔ اس سے ثابت ہوا کہ سلطان جائز کی طرف سے عہدہ قضا قبول کرنا جائز ہے۔

صاحب ہدایہؒ نے دوسری دلیل میں فرمایا کہ ”حجاج بن یوسف“ مشہور ظالم فرمانروا گذرا ہے۔ مگر تابعین نے اس کی طرف سے بھی قضا کے عہدے قبول کئے ہیں۔ مثلاً حجاج بن یوسف نے ابو بردہ ابن ابی موسیٰ کو قاضی مقرر کیا۔ اور عبد اللہ بن ابی مریم نے اصفہان کا قاضی ہونا حجاجؓ ہی کی طرف سے قبول کیا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ظالم بادشاہ کی طرف سے عہدہ قضا قبول کرنا جائز ہے۔ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ ظالم بادشاہ کی طرف سے عہدہ قضا قبول کرنا جائز ہے لیکن اگر قاضی کے لئے حق کے ساتھ فیصلہ کرنا ممکن نہ ہو

تو قاضی ہونا بھی جائز نہیں ہے۔ کیونکہ مقصود قضاء، یعنی ملک میں عدل و انصاف جاری کرنا عہدہ قضاء قبول کرنے سے حاصل نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر قاضی کے لئے حق کے ساتھ فیصلہ کرنا ممکن ہو تو عہدہ قضاء قبول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

**فوائد** خادم کے نزدیک حضرت معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ کو سلطان جائز کی نظیر میں پیش کرنا صاحب ہدایہ کے لئے کسی طرح مناسب نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ بات مستمم ہے کہ حضرت علیؓ کا خلیفہ چہرہ ہونا کوئی امر منصوص نہیں ہے، بلکہ مجتہد فی مسئلہ ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ حضرت معاویہؓ کا حضرت علیؓ کی مخالفت کرنا اجتہاد کی خطا تھی۔ اور مجتہد کی خطا معاف ہی نہیں بلکہ اس پر ایک اجر بھی ملتا ہے۔ پس جس خط کو معاف کر دیا گیا ہو بلکہ اس پر اجر ملتا ہو اس کی وجہ سے جائز اور ظالم کے الفاظ استعمال کرنا صاحب ہدایہ جیسے عظیم المرتبت اور صاحب ورع حضرات کے لئے زیب نہیں دیتا۔ حضرت معاویہؓ نے اپنے اسلام کا اظہار اگرچہ فتح مکہ کے بعد کیا ہے لیکن عامۃ العلماء کا خیال ہے کہ حضرت معاویہؓ فتح مکہ سے بہت پہلے اسلام قبول کر چکے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے وادین ابوسفیان اور ہندہ کی طرح ان کے واقعات میں رسول اللہ ﷺ اور دیگر صحابہؓ کے ساتھ بغض و عناد اور اذیت رسانی کے واقعات نہیں ملتے ہیں۔

امام ترمذی مناقب حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ میں حضرت عبدالرحمن بن ابی عمیرہؓ کی روایت نقل کرتے ہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے معاویہ کے بارے میں فرمایا اے اللہ! تو اسے ہدایت وال اور ہدایت پانے وال بنا اور اس کے ذریعہ لوگوں کو ہدایت دے۔

ابو اور نیش خورائی کہتے ہیں کہ جب حضرت عمر بن خطابؓ نے تمص سے حضرت عمیر بن سعد کو معزول کر کے حضرت معاویہؓ کو اس کا والی مقرر کیا اور لوگ اس پر چہ میگوئیاں کرنے لگے تو حضرت عمیرؓ نے فرمایا کہ معاویہؓ کا ذکر خیر سے کرو۔ کیونکہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ اے اللہ! اس کے ذریعہ لوگوں کو ہدایت دے یا اس کو ہدایت دے۔ ان دونوں احادیث سے واضح ہے کہ رسول اکرم ﷺ کی دعا کے احترام میں صحابہؓ نے بھی حضرت معاویہؓ کیلئے خفیف اور ہلکے الفاظ استعمال کرنے سے گریز کیا ہے بلکہ ذکر خیر کی تعلیم دی ہے۔ بخاری میں ہے کہ ابن ابی ملیکہ نے کہا کہ حضرت معاویہؓ نے عشاء کے بعد وتر کی ایک رکعت پڑھی۔ ان کے پاس ابن عباسؓ کے مولیٰ ابن کریب بھی تھے۔ انہوں نے ابن عباسؓ سے جا کر کہا۔ ابن عباسؓ نے کہا کہ معاویہؓ پر نکیر کرنا ترک کر دو۔ کیونکہ وہ رسول اللہ ﷺ کے صحابی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ کا صحابی ہونا اتنی عظیم الشان دولت ہے کہ ابن عباسؓ جو خاندان رسالت کے عظیم المرتبت صحابی اور رئیس المفسرین ہیں انہوں نے بھی حضرت معاویہؓ پر جرح کرنے کو روا نہیں سمجھا۔ پس رسول اللہ ﷺ کے معاویہؓ کو اللہم اجعلہ ہادیاً مہدیاً و اھدہ کے ذریعہ دعا دینے اور حضرت عمیرؓ کے لئے ذکر معاویہؓ لا بخیر فرمانے، اور حضرت ابن عباسؓ کے دُعا فاعہ، قد صحب رسول اللہ ﷺ فرمانے کے بعد، صاحب ہدایہ کو حضرت معاویہؓ کے لئے جائز اور ظالم کا لفظ استعمال کرنے کی اجازت کیسے دی جاسکتی ہے۔

چونکہ صاحب ہدایہ بھی ہمارے بزرگ ہیں، صاحب علم و فضل ہیں، ورع اور تقویٰ کے مالک ہیں۔ اس لئے یہی کہا جاسکتا ہے کہ یہ سبقت قدم کا نتیجہ ہے۔ اور مصنفین اور مؤلفین سے اس طرح کی بھول، چوک بعید از قیاس بھی نہیں ہے۔

نئے قاضی کو اپنا عہدہ قضاء سنبھال لینے کے بعد کن امور کو انجام دینا ضروری ہے۔ خرائط و سجلات کا معنی

قال ومن قُلْد القضاء يسال عن ديوان القاضى الذى كان قبله وهو الخرائط التى فيها السجلات وغيرها لانها وضعت فيها لتكون حجة عند الحاجة فتجعل فى يدمن له ولابة القضاء ثم ان كان الياض من بيت المال فظاهر وكذا اذا كان من مال الخصوم فى الصحيح لانهم وصعوها فى يده لعمده وقد انتقل الى المولى وكذا اذا كان من مال القاضى هو الصحيح لانه اتخذه تدبيرا لا تمولا ويبيع امينين ليقبضاها بحضرة المعزول وامينه ويسأ لانه شيئا فشيئا ويحعلان كل نوع منها فى خريطة كيلا يشته على المولى وهذا السؤال لكشف الحال لا للالزام

ترجمہ اور جس شخص کو قاضی مقرر کیا گیا وہ پہلے قاضی کا دفتر تلاش کرے۔ ”دیوان“ چمڑے کے وہ تھیلے ہیں جن میں سرکاری فائیس اور دوسرا ریکارڈ موجود ہو۔ کیونکہ ان فائلوں کو تھیوں میں رکھا جاتا ہے تاکہ ضرورت کے وقت جمت ہوں۔ پس ان کو اس شخص کے قبضہ میں رکھا جائے گا۔ جس کو منصب قضاء حاصل ہو۔ پھر اگر سادہ کاغذ بیت المال سے ہوں تو ظاہر ہے۔ اور اسی طرح جب یہ سادہ کاغذ خصوم کے مال سے ہوں تو بھی صحیح قول کے مطابق یہی حکم ہے۔ اس سے کہ خصوم نے ان کاغذات کو سابق قاضی کے ہاتھ میں اس کے عمل کرنے کے لئے رکھ رکھا تھا۔ اور حال یہ کہ عمل موی کی طرف منتقل ہو گیا۔ اور اسی طرح اگر معزول قاضی کے پاس سے ہوں یہی صحیح ہے۔ کیونکہ قاضی معزول نے ان کاغذات کو بطور تدبیر کے مرتب کیا تھا۔ نہ کہ ذخیرہ اندوزی کے لئے۔ اور جدید قاضی دو امینوں کو بھیجے تاکہ وہ دونوں ان تھیوں پر معزول قاضی یا اس کے امین کی موجودگی میں قبضہ کریں۔ اور وہ دونوں امین تمام کاغذات کو ایک ایک کر کے دریافت کر لیں۔ اور دونوں امین ان میں سے ہر کاغذ کو علیحدہ تھیلے میں رکھتے رہیں تاکہ جدید قاضی پر اشتباہ نہ ہو۔ اور یہ سوال کشف حال کے لئے ہے نہ کہ الزام کے لئے۔

تشریح صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ جس شخص کو عہدہ قضاء سپرد کیا گیا ہے اس کا سب سے پہلا کام یہ ہے کہ وہ معزول شدہ قاضی سے ان تھیوں کے بارے میں دریافت کرے جن میں سرکاری فائیس اور ریکارڈ رکھا ہوا ہے۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ دیوان سے مراد چمڑے کے وہ تھیلے ہیں۔ جن میں بغرض حفاظت کوئی چیز رکھ کر ان کا منہ بند کر دیتے ہیں۔ پس قاضی کے پاس جو تھیلے ہوتے ہیں ان میں سجلات یعنی لوگوں کے مقدمات کی مسلیں رکھی جاتی ہیں۔ اور دوسری دستاویزات مثلاً اوقاف کی فائیس رکھی جاتی ہیں۔ اور شوہروں اور وارثوں پر جن لوگوں کے نفقات مقرر کئے جاتے ہیں ان کی تحریرات اور فائیس بھی رکھی جاتی ہیں۔ بہر حال خلاصہ یہ ہے کہ بحال قاضی معزول قاضی سے مذکورہ تھیوں کے بارے میں اس لئے دریافت کرے گا کہ ان تھیوں میں مقدمات کی مسلیں اور دوسری دستاویزات اس لئے رکھی جاتی ہیں تاکہ بوقت ضرورت کام آئیں۔ لہذا ان کو موجودہ قاضی کے ہاتھ میں رکھ جائے گا۔ کیونکہ اب تمام معاملات کا تحقق موجودہ قاضی سے ہے معزول قاضی سے کسی معاملہ کا کوئی تعلق نہیں رہا، وہ تو عام لوگوں کی طرح ایک فرد ہو گیا ہے۔

ثم ان كان البياض من بيت المال الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ یہ کاغذات جن پر تحریرات ہیں جس شخص کی ملک ہوں وہی مالک ہونا چاہئے۔ اور یہ تمام مسببیں اور فائلیں اسی ہونی چاہئیں نہ کہ موجودہ قاضی کو؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ”کاغذات“ معزول قاضی کو بیت المال سے دیئے گئے ہوں گے۔ یا مدعی اور مدعی علیہ نے دیئے ہوں گے۔ اور یا معزول قاضی کے مال سے خریدے گئے ہوں گے۔ پہلی صورت میں معزول قاضی کو ان کاغذات کے سپرد کرنے پر مجبور کیا جانا ظاہر ہے کیونکہ جو قاضی مقرر ہوگا دفتر کی سرکاری چیزوں پر وہی قابض رہے گا۔ پس چارج لینے والا قاضی چونکہ موجودہ قاضی ہے اس لئے مذکورہ مسببیں اور فائلیں اور دفتر کا جملہ رکاز اسی کے قبضہ میں رہے گا۔ اور اگر نہ کرے سارے کاغذات مدعی اور مدعی علیہ کے مال سے خریدے گئے ہوں تو بھی معزول قاضی کو اس پر مجبور کیا جائے گا کہ وہ تمام کاغذات موجودہ قاضی کو سپرد کر دے کیونکہ مدعی اور مدعی علیہ نے یہ کاغذات ”معزول قاضی کے قبضہ میں اس لئے دیئے تھے کہ وہ خفیہ کی طرف سے کام کرنے پر مامور ہے لیکن جب عمل اور اقتدار موجودہ قاضی کی طرف منتقل ہو گیا تو یہ کاغذات بھی اسی لئے حوالہ کر دیئے جائیں گے۔ اور معزول قاضی کے پاس کوئی کاغذ نہ چھوڑا جائے گا۔ اور اگر مذکورہ سارے کاغذات معزول قاضی کے مال سے خریدے گئے تھے تو بھی معزول قاضی کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ تمام کاغذات موجودہ قاضی کے سپرد کرے۔ یہی صحیح قول ہے۔ کیونکہ معزول قاضی نے ان کاغذات کو اپنے پاس دیانت اور امانت کے طور پر اس لئے رکھا تھا تا کہ وہ لوگوں کے معاملات اور ان کی ضروریات کی حفاظت کرے۔ ان کاغذات کے ذریعہ ذخیرہ اندوزی اور اپنے آپ کو مالدار بنانا مقصود نہیں تھا۔ پس جب یہ کاغذات اس کے پاس دیانت اور امانت کے طور پر تھے اور مال مملوکہ کے طور پر نہیں تھے تو جو بھی اس منصب پر آئے گا اُن کو حوالہ کر دیئے جائیں گے۔ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ اگر سارے کاغذات مدعی اور مدعی علیہ کے مال سے خریدے گئے ہوں یا معزول قاضی کے مال سے خریدے گئے ہوں تو دونوں صورتوں میں معزول قاضی کو مذکورہ فائلیں اور دستاویزات دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اگر کاغذات قاضی معزول کے مال سے خریدے گئے تو معزول قاضی ان کا مالک ہے۔ اور اگر مدعی اور مدعی علیہ کے مال سے خریدے گئے تو مدعی اور مدعی علیہ نے قاضی معزول کو ہبہ کر دیئے ہیں۔ اس صورت میں بھی معزول قاضی ان کا مالک ہے اور کسی انسان کو اس کی مملوکہ چیز دینے پر مجبور نہیں کیا جاتا۔ اس لئے ان دونوں صورتوں میں قاضی معزول کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا کہ وہ مذکورہ کاغذات موجودہ قاضی کو سپرد کرے۔ لیکن صحیح قول وہی ہے جس کو صاحب ہدایہ نے ذکر کیا ہے۔

ويعتد امين الخ سے مذکورہ کاغذات سپرد کرنے کی کیفیت کا بیان ہے۔ چنانچہ ارشاد فرمایا کہ چارج لینے والا قاضی دو قابل اعتماد یا ایک قابل اعتماد آدمی کو معزول قاضی کی خدمت میں بھیجے تا کہ وہ معزول قاضی یا اس کے امین کی موجودگی میں تمام کاغذات اور فائلوں پر قبضہ کرے۔ اور موجودہ قاضی کا فرستادہ معزول قاضی یا اس کے امین سے تمام فائلیں ایک ایک کر کے دریافت کرے اور ہر قسم کے کاغذات کو علیحدہ علیحدہ تھیلے میں رکھتا رہے۔ مثلاً مقدمات کی مسببیں علیحدہ تھیلے میں رکھے اور اوقاف کی جائیدادوں کی فائلیں علیحدہ کرے اور نفقات کی فائلیں علیحدہ رکھے۔ اسی طرح ہر قسم کی فائلیں الگ الگ کر کے رکھتا رہے۔ اور یہ ایسا کرے گا کہ موجودہ قاضی پر کاغذات خلد مدط ہو کر مشتبہ نہ ہوں۔ موجودہ قاضی کے فرستادہ جب تمام کاغذات پر قبضہ کر میں تو دونوں اس پر مہر لگادیں تا کہ کسی زیادت

کا امکان باقی نہ رہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ موجودہ قاضی کے فرستادہ حضرات کی طرف سے معزول قاضی سے سوال اور جرح رنہ محض معلومات حاصل کرنے کے لئے ہے۔ خدا نخواستہ معزول قاضی پر انرا امکان مقصود نہیں ہے۔

### نئے قاضی کو قیدیوں کے ساتھ کیا سلوک کرنا چاہئے

قال ویظر فی حال المحبوسین لانه نصب ناظرأ فمن اعترف بحق الزمه اياه لان الاقرار ملزم ومن انکر لم یقبل قول المعزول علیه الا بینه لانه بالعزل التحق بالرعايا و شهادة الفرد لیست بحجة لاسیما اذا كانت علی فعل نفسه فان لم تقم لم یعزل بتحلیته حتی یادی علیه ویظر فی امره لان فعل القاضی المعزول حق ظاہر فلا یسعی لحل کیلا یؤدی الی ابطال حق الغیر

ترجمہ۔ اور جدید قاضی قیدیوں کے حال پر نظر ڈالے کیونکہ اس کو نگران بنا کر مقرر کیا گیا ہے۔ پس جس قیدی نے حق کا اقرار کیا تو وہ اس پر لازم کرے گا۔ کیونکہ اقرار ملزم ہے اور جس نے انکار کیا اس کے خلاف معزول کا قول قبول نہ ہوگا مگر بینہ کے ساتھ اس لئے کہ معزول قاضی معزول ہو کر رعایا کے ساتھ مل گیا ہے۔ اور ایک فرد کی گواہی حجت نہیں ہے۔ بالخصوص جب اپنے ذاتی فعل پر ہو۔ پھر اگر بینہ قائم نہ ہو تو جدید قاضی اس قیدی کو رہا کرنے میں جلدی نہ کرے۔ یہاں تک کہ اس پر منادی کرے اور اس کے معاملہ میں نظر کرے۔ اس لئے کہ معزول قاضی کا فعل بظاہر درست ہے پس اس کو رہا کرنے میں جلدی نہ کرے تاکہ حق غیر کے ابطال کا باعث نہ ہو۔

تشریح۔ صاحب قدوریؒ نے فرمایا کہ جدید قاضی، چارج لینے کے بعد سب سے پہلے قیدیوں کے حال پر نظر کرے۔ یعنی کسی آدمی کو قید خانہ بھیج کر ان کی تعداد اور ان کے نام معلوم کرانے اور ان سے یہ دریافت کیا جائے کہ ان کو کس وجہ سے قید خانہ میں ڈالا گیا ہے۔ کیونکہ قاضی مسلمانوں کے امور اور معاملات کا نگران بنا کر مقرر کیا جاتا ہے اور معزول قاضی کا قول حجت نہیں ہوتا۔ اس لئے قیدیوں کے احوال کی تفتیش ضروری ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ جدید قاضی قیدیوں اور مدعیان کو جمع کرے۔ پس اگر کسی قیدی نے اپنے مدعی کے حق کا اپنے اوپر اقرار کر لیا تو جدید قاضی اس پر وہ حق لازم کر دے گا۔ اور مدعی کے مطالبہ کرنے پر اس کو قید خانہ میں واپس کر دیا جائیگا۔ کیونکہ اقرار ایسی حجت ہے جو اقرار کرنے والے پر اس چیز کو لازم کر دیتی ہے جس کا اس نے اقرار کیا ہے۔ اور جب مدعی اپنے حق کی وجہ سے اس کو محبوس کرنے کی درخواست کرے گا تو اس کو محبوس کر دیا جائے گا۔ اور اگر قیدی نے اپنے مدعی کے اس حق کا انکار کر دیا جو جس اور معزول قاضی نے اس کے سبب جس کی خبر دی تو معزول قاضی کا قول قبول نہ ہوگا۔ کیونکہ ”معزول قاضی“ معزول ہو کر رعایا کا ایک فرد ہو گیا ہے اور ایک فرد کی گواہی حجت نہیں ہوتی۔ بالخصوص جب اپنے ذاتی فعل پر ہو تو بدرجہ اولیٰ حجت نہیں ہو سکتی۔ لہذا معزول قاضی کا یہ قول کہ میں نے اس کو اس لئے محبوس کیا ہے کہ اس پر ”جس“ برحق ہے حجت نہ ہوگا۔ اسی کے قائل امام شافعیؒ اور امام مالکؒ ہیں۔ اور امام احمدؒ نے فرمایا کہ معزول قاضی کا قول معزول ہونے کے بعد بھی اسی طرح قبول ہوگا جس طرح معزول ہونے سے پہلے قبول کیا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ شریعت کا امین ہے۔ ہاں اگر معزول قاضی نے قیدی پر



شہادت شاہدین سے حق ثابت کیا اور جدید قاضی، شہود کی عداوت سے بھی واقف ہے تو قیام حجت کی وجہ سے قاضی جدید اس قیدی کو قید خانہ میں واپس کر دے گا۔ اور اگر جدید قاضی ان کی عداوت سے واقف نہ ہو تو ان کے بارے میں معصومات حاصل کرے گا۔ پس معصومات کرنے پر ائران کا عادل ہونا ثابت ہو گیا تو بھی حجت قائم ہونے کی وجہ سے اس قیدی کو قید خانہ میں واپس کر دیا جائے گا۔ اور اگر قیدی کے خلاف پینہ پیش نہ کیا جاسکا یا مدعی حاضر نہیں ہوا۔ اور قیدی نے دعویٰ کیا کہ میرے خلاف کوئی مدعی نہیں ہے مجھ کو ناسخ طور پر قید کر رکھا ہے۔ تو قاضی جدید اس کو رہا کرنے میں جلدی نہ کرے بلکہ چند روز منادی کرائے کہ قاضی کی طرف سے یہ اعلان کیا جاتا ہے کہ فلاں بن فلاں جو فلاں قید خانہ میں محبوس ہے اگر اس پر کسی کا کوئی مطالبہ ہو تو وہ حاضر ہو کر اپنا مطالبہ ثابت کرے۔ پس اگر مدعی حاضر ہو گیا فبہا۔ ورنہ قاضی چند روز تک یہ اعلان کراتا رہے۔ چند روز امدان کرانے پر اگر مدعی حاضر نہ ہو تو قاضی جدید محبوس سے کفیل بنفسہ لے کر اس کو رہا کر دے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قیدی کے خلاف گواہ موجود نہ ہونے کی صورت میں قیدی کو جلدی رہانہ کرنے کا حکم اس لئے دیا گیا ہے کہ قاضی معزول کا فعل یعنی اس کو قید کرنا بظاہر درست معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے جلدی رہانہ کرے کیونکہ بہت ممکن ہے کہ مدعی غائب ہو۔ اور جلدی رہا کرنے سے مدعی کا حق باطل ہو جائے درحالیکہ کسی کے حق کو باطل کرنا جائز نہیں ہے۔

### نیا قاضی امانتوں اور اوقاف کی آمدنیوں کیساتھ کیسا برتاؤ کرے

وينظر في الودائع وارتفاع الوقوف فيعمل فيه على ما تقوم به البيعة او يعترف به من هو في يده لان كل ذلك حجة ولا يقبل قول المعزول لما بيناه الا ان يعترف الذي هي في يده ان المعزول سلمها اليه فيقبل قوله فيها لانه ثبت باقراره ان اليد كانت للقاضي فيصح اقرار القاضي كانه في يده في الحال الا اذا بدأ بالاقرار لغيره ثم اقر بتسليم القاضي فيسلم ما في يده الى المقر له الاول لسبق حقه و يصمس قيمته للقاضي باقراره الثاني ويسلم الى المقر له من جهة القاضي

ترجمہ اور قاضی جدید و دیتوں اور اوقاف کے حصص میں نظر کرے پس جس طور پر گواہ قائم ہوں اسی کے مطابق ان اموال میں عمل کرے یا جس شخص کے قبضہ میں ہو وہ اس کا اقرار کرے۔ اس سے کہ ہر ایک حجت ہے۔ اور معزول قاضی کا قول قبول نہ ہوگا۔ اسی دلیل کی وجہ سے جس کو ہم بیان کر چکے مگر یہ کہ جس کے قبضہ میں و دیتیں ہیں وہ اقرار کرے کہ معزول قاضی نے اس کو سپرد کی تھیں تو ان و دیتوں کے بارے میں معزول قاضی کا قول قبول ہوگا۔ اس سے کہ بعض کے اقرار سے ثابت ہوا کہ حقیقی قبضہ قاضی ہی کا تھا پس معزول قاضی کا اقرار صحیح ہوگا۔ گویا یہ و دیتیں فی الحال اس کے قبضہ میں ہیں مگر جب کہ قبضہ نے پہلے دوسرے کے لئے اقرار کیا ہو۔ پھر قاضی معزول کے سپرد کرنے کا اقرار کیا ہو تو جو کچھ مقرر کے پاس ہے وہ مقررہ، اوس کو سپرد کرے۔ کیونکہ اس کا حق سابق ہے اور اپنے اقرار ثانی کی وجہ سے قاضی معزول کے لئے اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ اور یہ قیمت اس کو دیدی جائے گی جس کے لئے قاضی معزول کی جانب سے اقرار کیا گیا ہے۔

تشریح صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ قاضی جدید، قیدیوں کی دیکھ بھال کے بعد ان امانتوں کی دیکھ دیکھ کرے جو معزول قاضی

نے اپنے امینوں کے پاس رکھی ہیں۔ اور اوقاف کی آمد اور خرچ پر بھی نظر کرے کہ اوقاف کی آمد شرائط کے مطابق تقسیم ہوتی ہے یا نہیں اور یہ بھی دیکھے کہ اوقاف کے متولی اوقاف کی جائیدادوں کو ہڑپ تو نہیں کر رہے ہیں۔ پس قاضی جدید امانتوں اور اوقاف کے اموال میں گواہوں کی گواہی کے موافق عمل کرے۔ مثلاً اس بات پر گواہی دی گئی کہ خالد کے پاس جو امانت ہے وہ حامد کی ہے تو جدید قاضی مذکورہ امانت خالد سے حامد کو دلوائے گا۔ یا قابض اقرار کرے کہ میرے پاس یہ امانت فلاں کی ہے تو جدید قاضی اس اقرار کے مطابق عمل کرے گا۔ پینہ یا قابض کے اقرار کے موافق عمل کرنے کی دلیل یہ ہے کہ قاضی جدید کے عمل کرنے کے لئے حجت شرعی کا پایا جاتا ضروری ہے۔ اور پینہ اور قابض کا اقرار ان دونوں میں سے ہر ایک حجت شرعی ہے۔ لہذا جدید قاضی پینہ کے موافق بھی عمل کرے گا اور قابض کے اقرار کے مطابق عمل کرنے کا بھی پابند ہوگا۔ اور اگر معزول قاضی نے قابض کے خلاف کچھ کہا مثلاً معزول قاضی نے کہا کہ خالد کے پاس حامد کے ایک ہزار روپیہ امانت ہیں۔ اور خالد نے اس کا انکار کیا اور کہا کہ یہ ایک ہزار روپیہ تو میرے ہیں تو اس صورت میں معزول قاضی کا قول قبول نہ ہوگا۔ اس لئے کہ معزول ہونے کی وجہ سے وہ رعایا کا ایک فرد ہو گیا۔ اور تنہا ایک آدمی کا قول حجت نہیں ہوتا اس لئے معزول قاضی کا قول قبول نہ ہوگا۔ ہاں اگر قابض نے اقرار کیا کہ یہ ”امانت“ معزول قاضی نے میرے سپرد کی تھی اور مجھے یہ معلوم نہیں کہ کس کی ہے۔ یا قابض یہ کہے کہ یہ امانت معزول قاضی نے میرے سپرد کی تھی اور یہ فلاں بن فلاں کی ہے۔ اور معزول قاضی بھی اسی کے لئے اقرار کرتا ہے۔ تو ان دونوں صورتوں میں معزول قاضی کا قول قبول ہوگا۔ کیونکہ قابض کے اقرار سے ثابت ہوا کہ امانت پر اصلاً معزول قاضی ہی کا قبضہ تھا۔ اور جب اصلاً معزول قاضی کا قبضہ تھا تو گویا مذکورہ امانت فی الحال معزول قاضی ہی کے قبضہ میں ہے۔ اور امانت کے سلسلہ میں چونکہ امین یعنی قابض کا قول معتبر ہوتا ہے اس لئے مذکورہ دونوں صورتوں میں معزول قاضی کا قول قبول ہوگا۔ اور قابض یعنی امین نے پہلے یہ اقرار کیا کہ میرے پاس یہ مال خالد کی امانت ہے پھر قابض نے اقرار کیا کہ مجھے یہ مال معزول قاضی نے سپرد کیا تھا۔ اور معزول قاضی خالد کے علاوہ دوسرے کے لئے اقرار کرتا ہے تو قابض کو حکم دیا جائے گا کہ ”وہ“ یہ ”مال“ خالد کے سپرد کر دے جس کے لئے پہلے اقرار کیا ہے۔ کیونکہ اس کے واسطے پہلے اقرار کرنے کی وجہ سے اسی کا حق مقدم ہے۔ اور ”ثانیاً“ معزول قاضی کی طرف سے سپردگی کا اقرار کرنے کی وجہ سے معزول قاضی کے لئے اس کے مثل کا ضامن ہوگا اور اگر وہ مال ذوات الامثال میں سے ہو۔ اور اگر ذوات القیم میں سے ہو تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ پھر معزول قاضی مذکورہ مثل یا قیمت اس کو دے گا جس کے لئے معزول قاضی نے اقرار کیا ہے۔

### قاضی کو کہاں اور کس حال میں بیٹھنا چاہیے

قال ويجلس للحکم جلوساً ظاهراً فی المسجد کیلا یشتبه مکانہ علی الغرباء بعض المقیمین والمسجد الجامع اولی لانہ اشهر وقال الشافعی یکرہ الجلوس فی المسجد للقضاء لانہ یحضرہ المشرک وهو نجس بالنص والحائض وہی ممنوعة عن دخوله ولنا قوله علیہ السلام انما بنیت المساجد لذكر الله تعالى والحکم وکان رسول الله ﷺ یفصل الخصومة فی معتکفه وکذا الخلفاء الراشدون کانوا یجلسون فی المساجد لفصل الخصومات ولان القضاء عبادة فیحوز اقامتها فی المسجد كالصلوة ونجاسة المشرک فی اعتقاده لا فی ظاهره فلا یمنع من دخوله والحائض تخبر بحالها فیخرج القاضی الیها او الی باب

المسجد او یعت من یفصل بینہما و بین حصمہا کما اذا کانت الحصومة فی الدابة ولو جلس فی دارہ لا یاس بہ و یأذن للباس بالدخول فیہا و یجلس معہ من کان یجلس قبل ذلک لآن فی جلوسہ وحدہ تہمة

ترجمہ اور قضی فیصدہ نے ہے۔ خوب طور پر مسجد میں بیٹھتا تاکہ مسافروں اور مقیمین پر اس کی جگہ مشتبہ نہ ہو۔ اور جامع مسجد بہتر ہے۔ کیونکہ وہ مشہور مقام ہے۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ فیصدہ کے لئے مسجد میں بیٹھنا مکروہ ہے۔ کیونکہ فیصدہ کے لئے مسجد میں مشرک بھی جائز ہوگا۔ جائزہ وہ بھی قرآن مجید میں ہے۔ اور حاضہ عورت بھی گھسنے کی جائز اس مسجد میں داخل ہونے سے روکا گیا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ مسجد میں تو ذرا اند اور فیصدہ مرنے کے واسطے بنائی گئی ہیں اور کثرت سے اپنے مقامات کاف میں خصوصیات کا فیصدہ کرتے تھے۔ اور ان طرح خفا کے راشدین فصل خصوصیات کے لئے مسجد میں بیٹھا کرتے تھے اور اس سے کہ قضی کا فیصدہ کرنا ایک مہارت ہے۔ ہذا انداز کی صورت اس مسجد میں تو نہ کرنا چاہئے اور شرک کی ناجائز سے چونکہ اس کے اعتقاد میں ہے نہ کہ اس کے ظاہر میں اس سے اس مسجد میں داخل ہونے سے نہیں روکا جائے گا۔ اور حاضہ عورت اپنے مکان کی طرف سے دھڑکھڑاتی ہوئی اس کی طرف یا مسجد کے دروازے کی طرف نکلے گا یا اس شخص کو بھیجے گا جو اس کے ور سکے مخاصم کے درمیان فیصدہ کرے جیسا کہ جب کسی بنوہ میں تکرار ہو اور اللہ تعالیٰ اپنے گھر میں بیٹھتا تو اس میں بھی ولی مضائقہ نہیں ہے اور لوگوں کو اس مکان میں داخل ہونے کی اجازت دیدے۔ اور جو وہ قضی ہونے سے پہلے اس کے پاس بیٹھتے تھے وہ اب بھی اس کے ساتھ بیٹھیں۔ کیونکہ اس کے تباہی میں تہمت ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ قضی، مقدمات کی سماعت کرنے کے لئے مسجد میں نمایاں ہو کر بیٹھتا تاکہ پرانی اور بعض مقیم لوگوں پر اس کی جگہ مشتبہ نہ ہو اور جامع مسجد زیادہ بہتر ہے کیونکہ جامع مسجد ایسا مشہور مقام ہوتا ہے جس کو مسلمان اس جانتا ہے۔ وہاں جانے میں کسی کو دقت نہیں ہوگی مگر یہ اس وقت ہے جب جامع مسجد شہر کے بیچ میں ہوگی اور جامع مسجد شہر کے کنارے پر ہو تو قضی ایسی مسجد کا انتخاب کرے جو وسط شہر میں ہو تاکہ ہر طرف کے لوگ باسانی پہنچ سکیں۔ اسی تفصیل کے قائل امام مالک اور امام احمد ہیں حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ مقدمات کی سماعت کے لئے قضی کا مسجد میں بیٹھنا مکروہ ہے۔

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ مسجد میں فیصدہ کے واسطے شرک بھی جائز ہوگا جائزہ مشرک نجس ہے چنانچہ ارشاد ہوا کہ لا یجلس علیہا الا المشرکون مجلس فلا یقرنوا المسجد۔ اور حاضہ عورت بھی حاضہ ہوتی۔ جائزہ اس کا مسجد میں داخل ہونا ممنوع ہے۔ چنانچہ صاحب شریعت رحمہ اللہ نے فرمایا ہے۔ "انسی لا احل المسجد لحائض ولا جنب" میں حاضہ ورجس کے لئے مسجد و حلال نہیں رکھتا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ مسجد نماز، اور اکر اللہ کے لئے بنائی جاتی ہیں اور مقدمات میں جھوٹی قسمیں بھی کھائی جاتی ہیں، اور دعویٰ کے اندر بھی جھوٹ ہونا پڑتا ہے۔ پس مسجد کو جھوٹ جیسے معاصی سے بچانے کے لئے مناسبت ہے کہ قضی فصل خصوصیات کے لئے مسجد میں نہ بیٹھے۔

ہماری دلیل یہ حدیث ہے لما یب المساحد لد کر اللہ والحکمہ یعنی مساجد کو ذرا اند اور فصل مقدمات کے لئے بنایا گیا

ہے۔ امام ابن ابیہمام نے فرمایا کہ یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ معروف نہیں ہے۔ بلکہ حضرت امام مسلم نے یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ ذکر فرمائی ہے کہ جب ایک اعرابی نے مسجد میں کھڑے ہو کر پیشاب کیا تو صحابیؓ نے اس کو روکنا چاہا۔ پس آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو زمین میں نہ روکو اس کو چھوڑ دو۔ چنانچہ اس کو چھوڑ دیا۔ یہاں تک کہ اس نے پیشاب کیا۔ پھر رسول اکرم ﷺ نے بلا کر فرمایا ان هذه المساجد لا تصلح لشي من هذا البول والقدر واسما هي لذكر الله تعالى والصلوة وقراءة القرآن۔ یعنی مسجد میں پیشاب کرنا، گندگی پھیلانا جائز نہیں ہے۔ مسجد تو صرف ذکر اللہ، نماز اور قرأت قرآن کے لئے ہیں۔ اس روایت میں مقدمات کے فیصلہ کا کوئی ذکر نہیں ہے ہذا یہ حدیث احناف کا مستدل نہیں ہو سکتی۔ ہاں احناف اس سے استدلال کر سکتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ اپنے معتکف میں مقدمات کا فیصلہ فرمایا کرتے تھے۔ چنانچہ صحیحین میں سہل بن سعدؓ کی حدیث معن ہے۔ اس میں یہ مذکور ہے کہ ایک مرد اور عورت نے مسجد میں لعن کیا حالانکہ ان میں سے ایک یقیناً جھوٹا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جھوٹی قسم اور جھوٹ بولنا مسجد میں مقدمات کا فیصلہ کرنے سے مانع نہیں ہے۔ اور صحیحین میں کعب بن مالکؓ سے مروی ہے انہ تقاضی ابن ابی حذرہ دینا کان له عليه في المسجد فارتفعت اصواتهما حتى سمع رسول الله ﷺ وهو في بيته فخرج اليهما حتى كشف سحف حمرته فادی با كعب فقال لسك يا رسول الله فاشار بيده ان صاع الشطر من ديك قال كعب قد فعلت يا رسول الله قال فم فاقضه۔ یعنی کعب بن مالک نے ابن ابی حذرہ سے مسجد میں اپنے قرضہ کا تقاضا کیا۔ پس دونوں کی آوازیں بلند ہو گئیں۔ یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ نے سنا اور آپ اپنے گھر میں تشریف فرما تھے۔ پس آپ ان دونوں کی طرف نکلے۔ یہاں تک کہ آپ ﷺ نے اپنے حجرے کا پردہ اٹھ کر کعب بن مالک کو آواز دی۔ پس کعب نے بیک کہا پھر آپ ﷺ نے اشارہ کیا کہ اپنے قرضہ میں سے نصف کے قریب چھوڑ دے۔ کعب نے کہا اللہ کے رسول میں نے یہ کیا۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے ابن ابی حذرہ سے فرمایا کہ اٹھ کر دائرہ دے۔ ملاحظہ فرمائیے یہ مقدمہ مسجد میں پیش آیا اور وہیں پر آپ ﷺ نے اس کو حل فرمایا۔ اور طبرانی میں ابن عباسؓ کی حدیث ہے قال بینا رسول الله ﷺ يخطبنا يوم الجمعة اذ اتى رجل فتحطى الناس حتى قرب اليه فقال رسول الله اقم على الحد۔ فقال اجلس فجلس ثم قام الثانية فقال يا رسول الله اقم على الحد فقال اجلس فجلس ثم قام الثالثة فقال يا رسول الله اقم على الحد قال وما حدك قال اتيت امرأة حراما فقال لعلى و ابس عاس و ريد بن حارثه و عثمان بن عفان رضى الله عنهم اطلقوا به فاجلدوا ولم يكن نزوح فقبل يا رسول الله لا تحلدوا التي خبث بها فقال له رسول الله ﷺ من صاحبك قال فلانة فدعاها ثم سألها فقالت يا رسول الله كذب على والله اني لا اعرفه فقال ﷺ من شاهدك فقال يا رسول الله مالي شاهد فامر به فجلد حد العرية ثمانين حلة۔ یعنی ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے کہ ایک شخص آیا اور لوگوں کی رونمائی پھندا ہوا آپ ﷺ کے پاس پہنچا اور عرض کیا کہ تمہارے رسول مجھ پر حد قنم کیجئے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ بیٹھ جا پس وہ بیٹھ گیا پھر دوبارہ کھڑا ہو کر کہنے لگا کہ یا رسول اللہ! مجھ پر حد قنم کیجئے۔ آپ ﷺ نے فرمایا بیٹھ جا پس وہ بیٹھ گیا۔ پھر تیسری بار کھڑا ہو کر کہنے لگا کہ یا رسول اللہ! مجھ پر حد قنم کیجئے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ تیری حد کیا ہے۔ اس نے کہا میں نے ایک عورت سے حرام کیا ہے۔ پس حضور ﷺ نے حضرت علیؓ، ابن عباسؓ، زید بن حارثہؓ اور عثمان بن عفانؓ کو حکم دیا کہ اس کو



باب بیجا کر دے لگاؤ۔ اور وہ ابھی تک غیر شادی شدہ تھا۔ پس عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ کیا اس عورت کو حد نہیں ماری جائے گی جس کے ساتھ اس نے حرام کیا ہے۔ پس آنحضرت نے اس شخص سے پوچھا کہ تیرے ساتھ کون عورت (بتلا) ہے اس نے کہا کہ فلاں عورت ہے۔ پس رسول اللہ ﷺ نے ہوا کر اس سے پوچھا عورت نے کہا اے اللہ کے رسول! اس نے مجھ پر جھوٹ باندھا۔ واللہ میں اس مرد کو پہچانتی نہیں ہوں۔ پس آپ نے اس مرد سے کہا کہ تیرا کون گواہ ہے؟ اس نے کہا کہ یا رسول اللہ! میرا کوئی گواہ نہیں ہے پس آپ نے حکم دیا کہ اس کو بہتان کی حد میں اتنی کوڑے مارے جائیں۔ اس واقعہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ مساجد میں مقدمات کا فیصلہ کرنا جائز ہے۔

اسی طرح خلفائے راشدین بھی مقدمات کے فیصلوں کے لئے مسجد میں بیٹھ کرتے تھے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کا مسجد میں بیٹھ کر مقدمات کی سماعت کرنا ثابت ہے۔ اور قاضی ابوبکر ابن محمد بن عمرو بن حزم جو حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے دور میں قاضی تھے، مسجد میں بیٹھ کر فیصلے دیا کرتے تھے۔

ہماری طرف سے عقلی دلیل یہ ہے کہ حق کے مطابق فیصلہ دینا ایک عبادت ہے اور عبادت کا مسجد کے اندر قائم کرنا درست ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کا جواب دیتے ہوئے صاحب ہدایہ فرمایا کہ مشرک اعتقاد انا پاک ہوتا ہے ظاہری بدن کے اعتبار سے ناپاک نہیں ہوتا اور اعتقادی نجاست دخول مسجد کے لئے مانع نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ مشرکین کے دفن آنحضرت ﷺ کی خدمت میں مسجد کے اندر حاضر ہوتے تھے اور ثمامہ بن اثال کو مسجد میں ستون میں باندھا تھا حالانکہ ثمامہ غیر مسلم تھا۔ پس معلوم ہوا کہ مشرکین کے لئے مساجد میں داخل ہونا جائز ہے۔ اور رہی حائضہ عورت تو وہ قاضی کو اپنا حائضہ ہونا بتلا دے گی پس قاضی نکل کر اس کے پاس یا مسجد کے دروازے پر چلا جائے گا یا کسی اپنے نائب کو بھیج کر حائضہ اور اس کے مخصم کے درمیان فیصلہ کرادے گا۔ جیسا کہ اگر جھگڑا کسی جا نور میں ہو تو جا نور کو مسجد سے باہر کھڑا کیا جائے گا۔ اور دعویٰ کی سماعت کے لئے قاضی بذات خود نکل کر باہر آئے گا۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ اگر قاضی مقدمات کے فیصلوں کے لئے اپنے گھر میں بیٹھے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ لوگوں کو مکان میں آنے کی اجازت ہو۔ کسی کو منع نہ کرے۔ کیونکہ رعیت میں سے ہر کافر و مسلمان کو اس کی عدالت میں آنے کا حق حاصل ہے۔ اور اگر یہ مکان درمیان شہر میں ہو تو بہتر ہے۔ علامہ ابن البہائم نے فرمایا کہ مبسوط میں ہے کہ قاضی پیدل چلتے چلتے یا سواری پر سوار ہو کر فیصلہ نہ دے کیونکہ یہ آدمی کی معتدل حالت شمار نہیں ہوتی حالانکہ فیصلہ دیتے وقت قاضی کا معتدل الحال ہونا ضروری ہے۔ دوسری بات یہ کہ اس حالت میں فیصلہ دینے سے قضاء اور منصب قضاء کا استخفاف اور ہلکا پن بھی ظاہر ہوتا ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ جب قاضی چننے میں یا سواری میں مشغول ہوگا تو اس کو ذہنی یکسوئی حاصل نہ ہوگی۔ حالانکہ فیصلہ کرتے وقت ذہنی یکسوئی کا حاصل ہونا ضروری ہے۔ ہاں ٹیک لگا کر بیٹھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بھی ایک قسم کی بیٹھک ہے جیسے چار زانو بیٹھنا ایک قسم ہے۔ اور بیٹھنے کے سلسلے میں لوگوں کی طبیعتیں بھی مختلف ہیں۔ لہذا قاضی کو ہر طرح بیٹھنے کا اختیار حاصل ہے۔ اور قاضی کے لئے یہ بھی مناسب ہے کہ وہ غصہ کی حالت میں یا خوشی کی حالت میں یا بھوک کی حالت میں یا پیاس کی



الت میں یا رنج کی حالت میں یا پیشاب پاخانہ کے تقاضہ کی حالت میں فیصلہ نہ دے۔ حاصل یہ کہ قاضی ایسی حالت میں فیصلہ نہ دے جب اس کا قلب دوسری طرف مشغول ہو اور اسکی دلیل حدیث لا یقضی القاضی وهو غضبان ہے۔ یہ حدیث چونکہ علوں ہے اس لئے غضبان سے خاص طور پر غصہ کی حالت مراد نہ ہوگی۔ بلکہ یہ وہ حالت مراد ہوگی جو قاضی کے قلب کو مشغول کرے اور ذہنی یکسوئی کو فوت کر دے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جو لوگ قاضی ہونے سے پہلے اس کے پاس بیٹھتے تھے وہ اب بھی اس کے ساتھ بیٹھیں۔ کیونکہ تنہا بیٹھنے میں رشوت لینے یا ظلم کے ساتھ متہم ہونے کا اندیشہ ہے۔ چنانچہ مروی ہے کہ حضرت عثمانؓ جب تک چار صبیہ موجود نہ ہوتے کچھ حکم نہ دیتے۔ اور مستحب یہ ہے کہ قاضی کی مجلس میں فقہاء کی ایک جماعت بیٹھے۔ اور قاضی ان سے مشورہ کرتا رہے۔ چنانچہ صدیق اکبرؓ کی مجلس میں حضرت عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ رضی اللہ عنہم حاضر رہتے تھے۔

### قاضی کے لئے ہدیہ قبول کرنے کا حکم

قال ولا یقبل ہدیۃ الا من ذی رحم محرم او ممن جرت عادته قبل القضاء بمہاداتہ لان الاول صلوۃ الرحم الثانی لیس للقضاء بل جرى علی العادۃ و فیما وراء ذلک یصیر اکلاً بقضائہ حتی لو کانت للقرب خصومة لا یقبل ہدیۃ و کذا اذا زاد المہدی علی المعتاد او کانت له خصومة لانه لاجل القضاء فیتحاماہ ولا یحصر دعوة الا ان تكون عامۃ لان الخاصۃ لاجل القضاء فیتهم مالا جابۃ بخلاف العامۃ و یدخل فی ہذا لجواب قریبہ وهو قولہما وعن محمدؓ انه یجیبہ وان کانت خاصۃ کالہدیۃ والخاصۃ مالو علم المضیف ان لقاضی لا یحضرہ۔۔۔۔۔ لا یتخذہ۔۔۔۔۔

ترجمہ۔ اور قاضی کسی کا ہدیہ قبول نہ کرے سوائے اپنے ذی رحم محرم کے یا ایسے شخص کے جس کے ساتھ قاضی ہونے سے پہلے باہمی ہدیہ لینے دینے کی عادت جاری تھی۔ کیونکہ اول صلہ رحمی کے طور پر ہے۔ اور دوسرا قاضی ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عادت کے طور پر ہے اور اس کے علاوہ میں قاضی ہونے کی وجہ سے کھانے والا ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر کسی قریبی رشتہ دار کا مقدمہ ہو تو اس کا ہدیہ بھی قبول نہ کرے۔ اور اسی طرح عادت کے طور پر ہدیہ دینے والے نے جب معتاد سے زیادہ بھیجا یا اس کا کوئی مقدمہ ہو۔ کیونکہ یہ قاضی ہونے کی وجہ سے ہے۔ لہذا اس سے پرہیز کرے۔ اور کسی دعوت میں نہ جائے الا یہ کہ دعوت عام ہو۔ کیونکہ خصوصی دعوت قاضی ہونے کی وجہ سے ہوگی۔ پس اس کو قبول کرنے میں متہم ہوگا۔ برخلاف دعوت عامہ کے اور اس حکم میں قاضی کا قریبی بھی شامل ہے اور یہی شیخین کا قول ہے اور امام محمدؓ سے مروی ہے کہ ذی رحم محرم کی دعوت قبول کرے اگرچہ دعوت خاصہ ہو جیسے ہدیہ قبول کرنا ہے۔ اور دعوت خاصہ یہ ہے کہ اگر میزبان کو یہ معلوم ہو جائے کہ قاضی نہیں آئے گا تو وہ دعوت تیار نہ کرے۔

تشریح۔ ہدیہ اور رشوت میں فرق یہ ہے کہ رشوت اس شرط کے ساتھ دی جاتی ہے کہ لینے والا اس کی مدد کرے اور ہدیہ میں یہ شرط نہیں ہوتی۔

صاحبِ قدوری فرماتے ہیں کہ قاضی، دو شخصوں کے علاوہ کسی کا ہدیہ قبول نہ کرے

۱۔ ذی رحم محرم یعنی قرابتدار

۲۔ جس کے ساتھ قاضی ہونے سے پہلے ہدیہ لینے دینے کی عادت جاری تھی۔

اور قاضی کے لئے ہدیہ قبول کرنے کے عدم جواز پر یہ حدیث حجت ہے۔ بخاری شریف میں ابو حمید السعدی سے مروی ہے ان رسول اللہ ﷺ استعمل رجلاً من الازد علی الصدقة فلما قدم قال هذا لکم وهذا اهدی لی فقال رسول اللہ ﷺ فہلا جلس فی بیت ابیہ او بیت امہ فبطور اہدی لہ ام لا۔ یعنی رسول اکرم ﷺ نے قبیلہ ازد کے ایک شخص کو صدقہ پر مقرر کیا۔ پھر جب وہ آیا تو کہا کہ یہ تمہارا مال ہے اور یہ مجھے ہدیہ دیا گیا ہے۔ پس رسول اکرم ﷺ نے فرمایا وہ کیوں اپنی ماں یا اپنے باپ کے گھر نہیں بیٹھتا کہ اسکو ہدیہ دیا جاتا ہے یا نہیں۔ حضرت عمرؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ کو عامل مقرر کیا پھر حضرت ابو ہریرہؓ اپنے ساتھ مال لائے۔ پس حضرت عمرؓ نے پوچھا کہ یہ تو کہاں سے لایا ابو ہریرہؓ نے کہا کہ مجھے متواتر ہدیہ ملے ہیں۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اللہ کے دشمن تو کیوں نہیں اپنے گھر بیٹھتا کہ دیکھتا کہ تجھے ہدیہ دیا جاتا ہے یا نہیں۔ پھر حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ مال پھر بیت امال میں جمع کر دیا۔

اور ذی رحم محرم کا ہدیہ قبول کرنا اس سے جائز ہے کہ یہ ہدیہ، صدر جمعی کی وجہ سے ہے۔ قاضی ہونے کی وجہ سے نہیں ہے۔ اور اسی طرح قاضی ہونے سے پہلے جس کے ساتھ ہدیہ لینے لینے کی عادت جاری تھی، قاضی ہونے کے بعد اس کا ہدیہ قبول کرنا قاضی ہونے کی وجہ سے نہیں ہوگا۔ بلکہ سابقہ عادت کے تحت ہوگا۔ اور جو ہدیہ، قاضی ہونے کی وجہ سے نہ ہو اس کے قبول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اس سے ذی رحم محرم کا ہدیہ اور جس کے ساتھ پہلے سے عادت جاری تھی اس کا ہدیہ قبول کرنا جائز ہے۔ اور ان دونوں کے علاوہ کا ہدیہ چونکہ قاضی ہونے کی وجہ سے ہے اس لئے ان دونوں کے علاوہ سے ہدیہ قبول کرنا جائز نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر کسی قرابتدار کا مقدمہ زیر سماعت ہو تو قاضی اس کا ہدیہ بھی قبول نہ کرے یا جس کے ساتھ پہلے سے عادت جاری تھی اگر اس کا مقدمہ زیر سماعت ہو تو اس کا ہدیہ بھی قبول نہ کرے یا اس نے مقدمہ معقد سے زیادہ بھی تو زیادہ مقدمہ کو قبول نہ کرے اگرچہ اس کا مقدمہ بھی زیر سماعت نہ ہو۔ یہاں تک کہ یہ قاضی ہونے کی وجہ سے ہے۔ لہذا اس سے پرہیز کر۔

دینی یہ بات کہ جن صورتوں میں قاضی کے لئے ہدیہ قبول کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر ان صورتوں میں قاضی نے ہدیہ قبول کر لیا تو اس کا کیا کرے۔ بعض مشائخ نے فرمایا کہ اس کو بیت امال میں داخل کر دے اور عامۃً اعمماء کا مذہب یہ ہے کہ جن لوگوں سے یا تھا اگر ان کو بچا ہوتا ہو تو ان کو واپس کر دے اور اگر ان کو نہ بچا ہوتا ہو یا بچا ہوتا ہو مگر دوری کی وجہ سے واپس کرنا محذور ہو تو اس کو بیت امال میں جمع کر دے اور اس کا حکم لفظ کا حکم ہوگا۔

صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ قاضی خصوصی دعوت قبول نہ کرے البتہ عمومی دعوت قبول کر سکتا ہے۔ کیونکہ خصوصی دعوت قاضی ہونے کی وجہ سے ہوگی۔ اور اس کو قبول کرنے میں متہم ہوگا۔ برخلاف عمومی دعوت کے کیونکہ عمومی دعوت قبول کر سکتا ہے۔ کیونکہ عمومی دعوت قبول کرنے میں قاضی متہم نہ ہوگا۔ صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ اس حکم میں یعنی خصوصی دعوت قبول نہ کرنے میں قاضی کا

قرابت در بھی شامل ہے۔ یعنی قاضی خصوصی دعوت قبول نہ کرے۔ داعی خواہ اجنبی ہو خواہ اس کا ذی رحم محرم ہو۔ یہی تشخیص کا قول ہے۔  
حضرت امام محمد نے فرمایا کہ قاضی ذی رحم محرم کی دعوت قبول کرے اگرچہ خصوصی دعوت ہو۔ جیسا کہ اہل کاتبہ یہ قبول کرنا جائز ہے۔ اور  
دعوت عامہ و دعوت خاصہ میں فرق یہ ہے کہ اگر داعی کو یہ معلوم ہو جائے کہ قاضی نہیں آئے گا تو وہ اسکو متوں پر دے۔ تو یہ دعوت  
خاصہ ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو دعوت عامہ ہے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ دس آدمیوں سے نلم دعوت خاصہ ہے اور اس سے بڑھ کر  
دعوت عامہ ہے۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو یہ دعوت عامہ ہے اور بعض نے کہا کہ کالج اور تختہ کی دعوت، دعوت عامہ ہے اور ان کے علاوہ  
دعوت خاصہ ہے۔

### قاضی کے لئے جنازہ میں شرکت اور مریض کی عیادت کا حکم

قَالَ وَيَشْهَدُ الْجَارَةَ وَيَعُودُ الْمَرِيضَ لَأَنَّ ذَلِكَ مِنْ حَقِّكَ الْمُسْلِمِينَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلْمُسْلِمِ عَلَى  
الْمُسْلِمِ سِتَّةُ حَقُّوقٍ وَاعْدَمْنَهَا هَٰذِينَ وَلَا يُضِيفُ أَحَدُ الْخَصْمَيْنِ دُونَ حَصْمِهِ لَأَنَّ الْبَيْتَ يَهْطِي عَنْ ذَلِكَ  
وَلَأَنَّ فِيهِ تَهْمَةً

ترجمہ۔ اور قاضی جنازہ میں حاضر ہو۔ اور مریض کی عیادت کرے اس لئے کہ یہ مسلمانوں کے حقوق میں سے ہے۔ رسول اللہ ﷺ  
نے فرمایا کہ مسلمان کے مسلمان پر چھ حق ہیں انہیں میں سے آپ نے ان دونوں کو شمار فرمایا۔ اور قاضی مدعی اور مدعى علیہ میں سے کسی ایک  
کی دعوت بغیر دوسرے کے نہ کرے۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔ اور اس لئے کہ ایسا کرنے میں تہمت ہے۔

تشریح۔ صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ قاضی، جنازہ میں شرکت کرے اور بیمار کی عیادت کرے۔ کیونکہ یہ دونوں چیزیں مسلمانوں  
کے حقوق میں سے ہیں۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان پر چھ حق ہیں۔ ان میں سے ایک جنازہ میں حاضر ہونا  
بھی ہے اور ایک مریض کی عیادت کرنا بھی ہے۔ چنانچہ مسلم شریف میں ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَقُّ الْمُسْلِمِ  
عَلَى الْمُسْلِمِ خَمْسٌ رَدُّ السَّلَامِ وَتَشْمِيعُ الْعَاطِسِ وَاحْبَابُ الدَّعْوَةِ وَعِبَادَةُ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعُ الْحَدِيثِ  
وَإِذَا اسْتَصْحَكَ فَمَا يَصُحُّ لَهُ فَيَهْدِيهِ هِيَ السَّادِسَةُ۔ یعنی مسلمان کے مسلمان پر پانچ حق ہیں۔ سلام کا جواب دینا، پھینکنا  
جواب، دعوت قبول کرنا، مریض کی عیادت کرنا، جنازہ کی اتباع کرنا اور جب وہ تجھ سے نصیحت چاہے تو اس کو نصیحت کر، یہی چھ حق  
ہے۔ یہ خیال رہے کہ اگر مدعی یا مدعى علیہ بیمار ہو گیا تو قاضی اس کی عیادت نہ کرے۔ کیونکہ اس کی وجہ سے فرقہ بازی و اذیت ہوگی۔  
حضرت ابویاب انصاریؒ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں۔ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لِلْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ سِتَّةُ  
حَصَانٍ رَاحَةٌ أَنْ تَرْكَ تَسِينًا مَبْهًا فَقَدْ تَرَكَ حَقًّا وَاجِبًا عَلَيْهِ إِذَا دَعَاكَ أَنْ يَحْبُوَ وَإِذَا مَرَّصَ أَنْ يَعُودَهُ وَ  
إِذَا مَاتَ أَنْ يَحْضُرَهُ وَإِذَا لَقِيَهِ أَنْ يَسْلِمَ عَلَيْهِ وَإِذَا اسْتَصْحَكَ أَنْ يَسْجُدَ وَإِذَا غَطَّسَ أَنْ يَشْمِتَهُ حَضْرَتُ ابْنِ أَبِي  
انصاریؒ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ مسلمان کے لئے مسلمان پر چھ حساب و حساب ہیں اگر اس نے کوئی  
حق پسندنا اپنے کو چھوڑ دیا تو واجب ترک کیا،

۱۔ جب اس کو دعوت دے تو اس کو قبول کرے۔

۲۔ اور جب یہاں ہو تو اس کی عیادت کرے۔

۳۔ اور جب مر جائے تو اس کے جنازہ میں شرکت کرے۔

۴۔ اور جب ملاقات ہو تو اس کو سلام کرے۔

۵۔ اور جب اس سے نصیحت چاہے تو اس کو نصیحت کرے۔

۶۔ اور جب چھینک آئے تو اس کا جواب دے۔

صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ قاضی ایسا بھی نہ کرے کہ مدعی اور مدعی علیہ میں سے ایک کی دعوت نہ کرے۔ کیونکہ حضرت علی کی حدیث ہے اہل قال نہما رسول اللہ ﷺ ان نصیف الخصم الا ان یکون خصمه معه حضرت علیؑ نے فرمایا کہ ہم کو رسول اکرم ﷺ نے منع فرمایا کہ ہم خصم کی ضیافت کریں مگر یہ کہ اس کے ساتھ اس کا خصم ہو۔ یعنی مدعی اور مدعی علیہ میں سے ایک کی دعوت کرنے سے منع فرمایا ہے لیکن اگر ان دونوں کی دعوت کرے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ قاضی ایسا کرنے میں متہم ہوگا یعنی لوگ یہ خیال کریں گے کہ قاضی کا اس شخص کی جانب میلان ہے۔

### قاضی مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان بیٹھے اور توجہ یکساں دے

قال واذا حضر سوى بيهما في الحلوس والاقبال لقوله عليه السلام اذا اتلى احدكم بالقضاء فليسو بيهم في المجلس والاشارة والظر ولا يسار احدهما ولا يتسیر اليه ولا يلقيه حجة للثمة ولان فيه مكسرة لقلب الاحر فيترك حقه ولا يضحك في وجه احدهما لانه يجترئ على خصمه ولا يمازحهم ولا واحد منهم لانه يذهب بمهابة القضاء

ترجمہ اور جب مدعی اور مدعی علیہ دونوں حاضر ہوں تو قاضی دونوں کے درمیان بیٹھے اور توجہ کرنے میں برابری کرے۔ کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی شخص قضا میں مبتلا ہو تو خصوم کے درمیان بیٹھے، اشارہ کرنے اور نظر کرنے میں برابری کرے۔ اور تہمت کی وجہ سے ان دونوں میں سے کسی ایک سے کان میں بات نہ کرے۔ اور نہ کسی ایک کی طرف اشارہ کرے۔ اور نہ اس کو جنت کی تلقین کرے۔ اور اس لئے کہ ایسا کرنے میں دوسرے کی دل شکنی ہے۔ پس وہ اپنا حق ترک کر دے گا۔ اور قاضی ان دونوں میں سے ایک سے موجہ نہ کرے کیونکہ وہ اپنے خصم پر یہ ہو جائے گا۔ اور نہ تمام خصوم سے دل لگی کرے۔ اور نہ ان میں سے کسی ایک سے دل لگی کرے۔ کیونکہ دل لگی کرنا قضا کی ہریت ختم کر دیتا ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ جب مدعی اور مدعی علیہ دونوں حاضر ہوں تو بیٹھنے اور توجہ کرنے میں دونوں کے درمیان برابری کرے۔ یعنی بیٹھنے میں ایک دوسرے پر فضیلت نہ دے۔ بندہ دونوں کے واسطے برابری ہوتی کہ اگر ایک کو مسند پر بٹھانا مناسب ہو تو دوسرے کو بھی اسی طرح بٹھائے۔ اور ایک کو بائیں جانب اور ایک کو بائیں جانب بھی نہ بٹھائے۔ کیونکہ دائیں جانب و بائیں جانب پر چونکہ فضیلت حاصل ہے اس لئے اس صورت میں برابری حاصل نہ ہو سکی گی۔ اور قاضی دونوں کو ایک جانب بھی نہ بٹھائے۔ اس لئے کہ اس صورت میں ایک موقع نشی سے زیادہ قرب ہوگا اور ایک کو مقرب ہوگا۔ پس اس صورت میں بھی برابری قائم نہ رہے گی۔ مناسب

یہ ہے کہ مدعی اور مدعی علیہ دونوں قاضی کے سامنے زمین پر بیٹھیں۔ اسی طرح دونوں کی طرف دیکھنے اور توجہ کرنے میں بھی برابری رہے۔ یعنی قاضی دونوں کی طرف برابر متوجہ ہو۔ اور دونوں کو یکساں نیت کے ساتھ دیکھے۔

**دلیل** حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے قالت قال رسول اللہ ﷺ من ابتلی بالقضاء بین المسلمین فلیسوا بینہم فی المجلس والاشارة والطر ولا یرفع صوته علی احدا لخصمین اکثر من الآخر۔ ام سلمہؓ کہتی ہیں کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص مسلمانوں میں منصب قضاء کے ساتھ ہوتا کر دیا گیا ہو۔ وہ فریقین کے درمیان بیٹھنے، اشارہ کرنے اور دیکھنے میں برابری کرے۔ اور احدا لخصمین پر دوسرے سے زیادہ آواز بلند نہ کرے۔ صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ قاضی، کسی ایک کے ساتھ چپے چپکے باتیں نہ کرے۔ اور اپنے ہاتھ یا سر یا برو سے اشارہ نہ کرے اور نہ اس کو حجت کی تلقین کرے۔ کیونکہ ایسا کرنے میں قاضی، رشوت اور طرفداری کے ساتھ متہم ہو سکتا ہے۔ پس تہمت سے بچنے کے لئے مذکورہ امور نہ کرے۔

**دوسری دلیل** یہ ہے کہ ایسا کرنے میں چونکہ دوسرے کی دل شکنی ہے اس لئے وہ اپنا حق ہی چھوڑ دے گا۔ یعنی جب وہ یہ خیال کرے گا کہ قاضی کا میرے خصم کی طرف میلان طبع ہے تو وہ قاضی سے انصاف کی امید نہ رکھ کر اپنا حق چھوڑ دے گا۔ اور قاضی فریقین میں سے کسی کی طرف دیکھ کر نہ بنے اور نہ مسکرائے۔ کیونکہ یہ فریق جس کی طرف دیکھ کر قاضی مسکرایا ہے دوسرے فریق پر دلیر ہوگا اور اس کی وجہ سے دوسرے فریق کی دل شکنی ہوگی۔ اور قاضی فریقین کے ساتھ یا ان میں سے کسی ایک کے ساتھ مذاق بھی نہ کرے کیونکہ دل لگی، اور مذاق کرنا منصب قضاء کے رعب اور ہیبت کو ختم کر دیتا ہے حالانکہ قاضی کے لئے ہار رعب اور باوقار رہنا ضروری ہے۔

### قاضی کے لئے گواہ کو تلقین کرنے کا حکم

قال و یکرہ تلقین الشاہد ومعاه ان یقول لہ اتشہد بكذا وكذا ولهذا لانه اعانة لاحد الخصمین فیکرہ کتلفین الخصم واستحسنہ ابو یوسف فی غیر موضع التهمة لان الشاہد قد یحصر لمہابة المجلس فکان تلفیہ احیاء للحق بمنزلة الاشخاص والنکفیل

**ترجمہ** اور گواہ کو تلقین کرنا مکروہ ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ گواہ سے کہے کہ کیا تو ایسی ایسی بات کا گواہ ہے۔ اور یہ اس لئے کہ یہ احدا لخصمین کی اعانت ہے۔ پس یہ خود خصم کو تلقین کرنے کی طرح مکروہ ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے موضع تہمت کے علاوہ میں اس کو مستحسن رکھا ہے۔ کیونکہ گواہ کبھی عدالت کی ہیبت سے رک جاتا ہے۔ پس اس کو تلقین کرنا حق و زندہ کرنا ہوگا۔ جیسے کسی شخص کو بھیبنا اور احدا لخصمین سے کفیل لینا۔

**تشریح** ”تلقین“ قاضی ایسی بات کہے جس سے گواہ اس چیز کو حاصل کرے جو شہادت کے ساتھ متعلق ہے۔ مثلاً قاضی گواہ سے کہے کہ یا فلاں بات کا گواہ ہے۔ بہر حال گواہ کو اس طرح کی تلقین کرنا مکروہ ہے۔ اور وجہ کراہت یہ ہے کہ اس میں فریقین میں سے ایک کی مدد کرنا لازم آتا ہے۔ پس جس طرح خود فریقین میں سے کسی ایک کو تلقین کرنا مکروہ ہے اسی طرح گواہوں کو تلقین کرنا بھی مکروہ ہوگا۔ حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ موضع تہمت کے مدوہ میں گواہ کو تلقین کرنا مستحسن ہے۔ کیونکہ قضاء، لوگوں کے حقوق زندہ کرنے



نے سے شروع ہوئی ہے۔ اور گواہ، کبھی کبھی مدست کی ہیبت اور رعب کی وجہ سے بیان کرنے سے رک جاتا ہے پس ایسی صورت میں گواہ و متقین کرتا، انسانی حق زندہ کرنے کے لئے ہوگا جیسے کسی شخص کو فریقین میں سے ایک کو بھانسنے کے لئے بھیجنا اور احد خصمین سے دوسرے کے لئے کفیلین یا یہ "اعتانت" مستحسن ہے۔ اسی طرح غیر موضع تہمت میں گواہ و متقین کرنے کے ذریعہ مدد کرنا بھی مستحسن ہے۔ موضع تہمت کی مثال یہ ہے کہ مدلی نے ایک نزار پانچ سو درہم کا دعویٰ کیا اور مدلی عدیہ نے پانچ سو درہم کا انکار کیا اور گواہ نے ایک ہزار کی گواہی دی۔ پس ارقاشی نے کہا کہ شاید مدلی نے پانچ سو درہم معارف کیے ہوں تو اس سے گواہ آگاہ ہو کر اپنی گواہی درست کرے گا۔ پس ایسی متقین بالاتفاق ناجائز ہے۔

جمیل احمد عفی عنہ

الربیع الاول ۱۴۰۸ھ

یوم چہارم شنبہ

## فصل فی الحبس

ترجمہ۔ یہ فصل قید خانہ میں مجبوس کرنے کے بیان میں ہے

تشریح۔ حبس اور قید چونکہ احکام قضا میں سے ہے اور اس کے ساتھ بہت سے احکام متعلق ہیں۔ اس سے حبس اور قید کے مسائل و مسائل فصل میں ذکر فرمایا ہے۔ حبس اور قید کتاب اور سنت دونوں میں مشروع ہے۔ کتاب سے تو اس سے کہ باری تعالیٰ کے قول او یسوا من الارض میں نفی سے مراد حبس اور قید ہے اور سنت سے اس نے کہ حضور ﷺ نے ایک شخص کو تہمت کے جرم میں مجبوس فرمایا تھا۔ اور امام حنفی نے ذکر کیا کہ اہل حجاز میں سے کچھ لوگوں نے قتال یا حتی کہ ایک شخص کو، رذا انا تو رسول کریم ﷺ نے ان کو مجبوس فرمایا۔ شخصہ سے اور صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں باقاعدہ قید خانے موجود نہیں تھے۔ اگر کسی کو مجبوس کرنے کی ضرورت پڑتی تو مسجد یا دہلیز (دیوڑھی) میں مجبوس فرماتے۔ فاروق اعظمؓ نے اپنے دور خلافت میں مکہ المکرمہ میں ایک مکان چار ہزار درہم کا خرید کر قید خانہ بنایا۔ اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے زمانے میں بھی باقاعدہ قید خانے موجود نہ تھے بلکہ سب سے پہلے حضرت علیؓ نے جیل خانہ تعمیر کرایا۔ علامہ ابن ابیہمامؒ نے فائق کے حوالہ سے تحریر کیا ہے کہ حضرت علیؓ نے بانس وغیرہ کا ایک قید خانہ تعمیر کرایا اور اس کا نام ”نافع“ رکھا۔ مگر ایک بار جب پوروں نے اس میں نقب لگایا اور قیدی اس سے بھاگ گئے تو مٹی اور گارے کا ایک قید خانہ تعمیر کرایا اور اس کا نام ”مخیس“ تجویز فرمایا۔ عقداً بھی قید خانہ کی مشروعیت ثابت ہے۔ اس طور پر کہ قاضی کا اصل کام لوگوں تک ان کے حقوق پہنچانا ہے۔ لیکن اگر مطلوب، طالب کا حق ادا کرنے سے رک گیا تو قاضی اس کو ادائے حق پر مجبور کرے گا۔ اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ مار پیٹ کے ذریعہ جبر نہیں کیا جائے گا۔ پس حبس اور قید کے ذریعہ جبر کرنا اولیٰ ہوگا۔ اور جب حبس اور قید کے ذریعہ جبر ہوگا تو حبس اور قید خانہ کی تعمیر بھی مشروع ہوگی۔

### قاضی کے لئے قید میں ڈالنے کیلئے ہدایات

قال و اذا ثبت الحق عند القاضی و طلب صاحب الحق حبس غريمه لم يعجل بحبسه و امره بدفع ما عليه لان الحبس جزاء المماطلة فلا بد من ظهورها و هذا اذا ثبت الحق باقراره لانه لم يعرف كونه مما طلا في اول الوهلة فلعلة طمع في الامهال فلم يستصحب المال فاذا امتنع بعد ذلك حبسه لظهور مطلبه اما اذا ثبت بالبينه حبسه كما ثبتت لظهور المطلب بالكاره

ترجمہ۔ اور جب قاضی کے نزدیک حق ثابت ہوا اور صاحب حق نے اپنے قرضدار کا قید کیا جانا طلب کیا تو اس کو قید کرنے میں جلدی نہ کرے، ورنہ قرضدار کو حکم کرے کہ جو کچھ اس پر ہے وہ دیدے۔ اس سے کہ مجبوس کرنا ٹال مٹول کی سزا ہے پس اس مٹول کا خاتمہ ہونا ضروری ہے اور یہ اس وقت ہے جب مدعی علیہ کے اقرار سے حق ثابت ہو ہو۔ کیونکہ اول وہبہ میں اس کا ٹال مٹول کرنے والا ہونا معلوم نہیں ہو۔ پس شائد اس نے مہلت پانے کا گمان کیا ہو اور مال ساتھ نہ لیا ہو۔ پھر جب اس کے بعد اس نے انکار کیا تو اس کو قید کرے کیونکہ اس کا

نال منول کرنا ظاہر ہو گیا۔ اور اگر حق گواہوں کے ذریعہ ثابت ہوا تو قاضی اس کو حق ثابت ہوتے ہی قید کرے گا۔ کیونکہ اس کے انکار کرنے کی وجہ سے نال منول کرنا ظاہر ہو گیا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب صاحب حق کا حق قاضی کے نزدیک ثابت ہو جائے اور صاحب حق اپنے قرضدار کی رفقاری کا مطالبہ کرے تو اس کی دو صورتیں ہیں۔

۱۔ اس کا حق یا تو اقرار کے ذریعہ ثابت ہوگا۔

۲۔ اور یا گواہوں کے ذریعہ ثابت ہوگا۔

اگر اول ہے تو قاضی قرضدار کو مجبوس کرنے میں جلدی نہ کرے بلکہ قرضدار کو حکم دے کہ وہ صاحب حق کا قرضہ ادا کرے۔ قرضہ ایک درہم ہو یا اس سے کم ہو یا اس سے زائد ہو۔

ولیل یہ ہے کہ قید اور جس نال منول کی سزا ہے لہذا قید کرنے کے واسطے قرضدار کی طرف سے نال منول کا خاتم ہونا ضروری ہے۔ پس جب قرضدار کے اقرار کی وجہ سے صاحب حق کا حق ثابت ہو گیا تو اول وبلہ میں اس کی طرف سے نال منول کا اظہار نہیں ہو سکے گا۔ کیونکہ وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ مجھ کو چونکہ مہلت مل جانے کی امید تھی اس لئے میں اپنے ساتھ مال نہیں لایا تھا۔ اب اگر آپ مہلت دینے سے انکار کرتے ہیں تو میں آپ کا حق ادا کرتا ہوں۔ لیکن اگر صاحب حق کا حق ثابت ہونے کے بعد قرضدار اس کا حق ادا کرنے سے رُک گیا تو اس صورت میں چونکہ قرضدار کی طرف سے نال منول کرنا پایا گیا۔ اس لئے قاضی اس کو قید کرے گا۔ اور اگر ثانی ہے یعنی حق گواہوں کے ذریعہ ثابت ہوا ہے تو قاضی، قرضدار کو حق ثابت ہوتے ہی قید کر سکتا ہے۔ کیونکہ گواہوں کے ذریعہ حق اس وقت ثابت کیا جاتا ہے جب مدعی علیہ حق کا منکر ہو۔ پس جب مدعی علیہ یعنی قرضدار نے قرضہ کا انکار کیا تو وہ نال منول کرنے والا ہو گیا۔ اور نال منول کی سزا چونکہ قید ہے اس لئے حق ثابت ہوتے ہی قرضدار کو قید کر لیا جائے گا۔ علامہ ابن البہائم نے لکھا ہے کہ شمس الائمہ سرخسی کے نزدیک اس کا برعکس ہے یعنی حق، بینہ کے ذریعہ ثابت ہونے کی صورت میں اول وبلہ میں قرضدار کو قید نہیں کیا جائے گا۔ اور اقرار سے ثابت ہونے کی صورت میں فوراً قید کر لیا جائے گا۔ اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ بینہ کے ذریعہ ثابت ہونے کی صورت میں قرضدار یہ کہہ سکتا ہے کہ مجھے معلوم نہیں تھا کہ مجھ پر قرضہ ہے لیکن اب جبکہ معلوم ہو گیا کہ مجھ پر قرضہ ہے تو اب اس کو ادا کرنے میں سستی نہیں کروں گا۔ پس اس عذر کے بعد یہ نہیں کہا جاسکتا کہ قرضدار کی طرف سے نال منول کرنا پایا گیا اور جب نال منول کرنا نہیں پایا گیا تو اس کو قید بھی نہیں کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اقرار کی صورت میں قرضدار یہ عذر پیش نہیں کر سکتا۔ اور جب یہ عذر پیش نہیں کر سکتا تو نال منول کرنے کی وجہ سے اس کو قید کر لیا جائے گا۔

### کس قرضہ کے عوض قید خانہ میں قاضی ڈال سکتا ہے

قال فان امتنع حسه في كل دين لزمه بدلا عن مال حصل في يده كضمن المبيع او التزمه بعقد كالمهر والكفالة لانه اذا حصل المال في يده ثبت غاؤه به و اقدامه على التزمه باختاره، دليل يسهاره اذ هو لا يلتزم الا ما يتقدر على اداؤه والمراد بالمهر معجله دون مؤجله

ترجمہ پھر اوروہ (ادا کرنے سے) رُک گیا تو اس کو ہر ایسے قرضہ میں قید کرے جو ایسے مال کا عوض ہو جو اس کے قبضہ میں حاصل ہوا ہے جیسے بیع کا ثمن یا عقد سے اسکو لازم کیا ہے جیسے مہر اور کفالہ کا مال۔ اس لئے کہ جب مال اس کے قبضہ میں آیا تو اس مال کے ذریعہ سے اس کا مالدار ہونا ثابت ہو گیا ہے۔ اور اپنے اختیار سے مال کے التزام پر اس کا اقدام کرنا اس کے مالدار ہونے کی دلیل ہے۔ اس لئے کہ وہ نہیں التزام کرے گا مگر اس مال کا جس کے ادا کرنے پر وہ قادر ہے اور مہر معجل مراد ہے نہ کہ مہر مؤجل۔

تشریح صاحب قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر قرضی کے حکم کے بعد قرضدار قرضہ ادا کرنے سے رُک گیا۔ اور قرضخواہ نے اس کو قید کرنے کا مطالبہ کیا تو قرضی اس کو ہر ایسے قرضہ کے بارے میں قید کرے گا جو قرضہ ایسے مال کا عوض ہو جس کو اس نے اپنے قبضہ میں یہاں جیسے بیع کا ثمن یعنی قرضدار پر اگر چہ ثمن کا قرضہ واجب ہوا لیکن بیع اس کے قبضہ میں آئی ہے۔ یا ایسا قرضہ ہو جو اس نے عقد سے اپنے اوپر لازم کیا ہے جیسے عقد نکاح سے مہر کا مال لازم کیا ہو۔ یا عقد کفالہ سے مال منقولہ بہ لازم کیا ہو۔

دلیل یہ ہے کہ جب قرضدار کے قبضہ میں مال آیا تو اس مال کے ذریعہ اس کا مالدار ہونا ثابت ہو گیا۔ اور جب مالدار قرضہ ادا کرنے سے رُک جاتا ہے تو اس کو قید کر لیا جاتا ہے۔ لہذا اس قرضہ میں مذکورہ قرضدار کو قید کر لیا جائے گا۔ حتیٰ اس سے مطالبہ کیا جائے گا کہ جو بیع اس کے قبضہ میں ہے اس کو بیع کر یا بیع کا ثمن ادا کرے۔ اور اپنے اختیار سے اپنے اوپر مال لازم کرنے کا اقدام کرنا اس کے مالدار ہونے کی دلیل ہے۔ کیونکہ انسان اپنے اوپر ایسے ہی مال کا التزام کرے گا۔ جس کو وہ ادا کر سکتا ہے۔ پس مہر اور کفالہ کا مال جب اس نے اپنے ذمہ لیا ہے تو گویا اس کو ادا کر سکتا ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ متن میں مہر سے مراد مہر معجل ہے، نہ کہ مہر مؤجل۔ کیونکہ مادۃ مہر معجل پہ لیا جاتا ہے نہ کہ مہر مؤجل، پس مہر معجل ادا نہ کرنے کی صورت میں قید ہوگا اور مہر مؤجل ادا نہ کرنے کی صورت میں قید نہ ہوگا۔

### کن امور میں قاضی قید میں نہ ڈالے

قال ولا يحبسہ فیما سوی ذلک اذا قال انی فقیر الا ان یثبت غریمہ ان له مالا فیحبسہ لانه لم یوجد دلالة البسار فیکون القول قول من علیه الدین وعلى المدعی اثبات عاہ ویروی ان القول لمن علیه الدین فی جمیع ذلک لان الاصل هو العسرة ویروی ان القول له الا فیما بدله مال و فی النفقة القول قول الزوج انه معسر و فی اعتاق العبد المشترك القول للمعتق والمسألان تؤید ان القولین الاخرین والتخریج علی ما قال فی الكتاب انه لیس بدین مطلق بل هو صلة حتی تسقط النفقة بالموت علی الاتفاق وكذا عند انی حنیفة ضمان الاعتاق ثم فیما كان القول قول المدعی ان له مالا او ثبت ذلک بالبینه فیما كان القول قول من علیه یحبسہ شهرین او ثلثة ثم یسأل عہ فالحبس لظهور ظلمہ فی الحال و انما یحبسہ مدة لیظهر ماله لو كان یخفیہ فلا بد من ان تمتد المدة لیفید هذه الفائدة فقد ر بما ذكره ویروی غیر ذلک من التقدیر بشهر او اربعة الى ستة اشهر والصحیح ان التقدیر مفوض الی رأى القاضی لاختلاف احوال الاشخاص فیہ

ترجمہ اور قرضہ مذکورہ کے علاوہ میں قاضی اس کو قید نہ کرے۔ جبکہ اس نے یہ کہا کہ میں فقیر ہوں۔ مگر یہ کہ اس کا قرضہ یہ ثابت کر دے کہ اس کے پاس مال موجود ہے تو قاضی اس کو مجبوس کرے گا۔ کیونکہ مالداری کی دلیل نہیں پائی گئی۔ ہذا جس پر قرضہ اس کا قول قبول ہو گا۔ اور مدعی پر اس کی مالداری کا ثابت کرنا واجب ہے۔ اور مروی ہے کہ تمام صورتوں میں قرضدار کا قول معتبر ہو گا۔ اس کے متعلق اصل ہے۔ اور یہ بھی روایت کیا جاتا ہے کہ قرضدار کا قول قیصر ہے مگر ایسی صورت میں جس میں اس کا عوض مال ہو۔ اور نفعہ میں شوبہ کا یہ قول معتبر ہو گا کہ میں تنگدست ہوں۔ اور مشترک غلام آزاد کرنے کی صورت میں آزاد کرنے والے کا قول قبول ہو گا۔ اور یہ دونوں مسئلہ بعد والے دونوں قولوں کی تائید کرتے ہیں۔ اور تخریج اس کے مطابق جو کتاب میں کہا یہ ہے کہ وہ قرضہ مطلق نہیں ہے بلکہ وہ ایک صلہ ہے حتیٰ کہ وہ بالاتفاق موت کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اور ایسا ہی امام ابو حنیفہ کے نزدیک منہن اعتناق ہے۔ پھر اس صورت میں کہ مدعی کا قول معتبر ہو کہ مدعی علیہ کے پاس مال ہے یہ قرضدار کا قول قبول ہونے کی صورت میں بینہ کے ذریعہ مال کا ہونا ثابت ہو جائے تو قاضی اس کو دو تین ماہ قید کرے پھر اس کا حال دریافت کرے گا۔ پس مجبوس کرنا فی الحال اس کے ظلم کے ظاہر ہونے کی وجہ سے ہے اور ایک مدت تک اس لئے مجبوس کرے گا تاکہ اس کا مال ظاہر ہو جائے اگر وہ اس کو چھپاتا ہو پس مدت کا راز ہونا ضروری ہے تاکہ یہ فائدہ حاصل ہو۔ اور اس کی مقدار مذکورہ بال مہینوں کے ساتھ مدت رکھنی ہے اور اس کے علاوہ مقدار ایک ماہ یا چار ماہ سے چھ ماہ تک مروی ہے اور صحیح یہ ہے کہ مدت کی مقدار قاضی کی رائے کے سپرد مروی جائے۔ کیونکہ اس میں لوگوں کے حالات مختلف ہیں۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ اگر قرضدار پر ایسا قرضہ ہو جو کسی مال کا عوض ہو کر مال زمرہ ہوا ہو یا کسی عقد کی وجہ سے اس کا التزام کیا ہو اور پھر قرضدار یہ کہہ کر کہ میں فقیر ہوں قرضہ ادا کرنے سے رک گیا تو قاضی اس کو قید کرے گا۔ لیکن ان دونوں صورتوں کے علاوہ میں اگر قرضدار نے یہ کہا کہ میں فقیر ہوں تو قاضی اس کو قید نہ کرے گا۔ ہاں اگر قرضخواہ نے گواہوں سے یہ ثابت کر دیا کہ اس کے پاس مال موجود ہے تو قاضی اس کو قید کرے گا۔ مثلاً ایک شخص نے کسی کا مال تلف یا غصب کر کے ضائع کیا یا اس پر نوئی تاوان واجب ہوا۔ پھر اس نے دعویٰ کیا کہ میں تنگدست ہوں تو اس کا یہ قول قبول کیا جائے گا اور قاضی اس کو قید نہ کرے گا۔ لیکن اگر قرضخواہ نے کہا کہ ایسا نہیں بلکہ اس کو ادا کرنے کی قدرت حاصل ہے اور اس نے اس بات کو بینہ کے ذریعہ ثابت کر دیا تو قاضی اس کو قید کرے گا۔

دلیل یہ ہے کہ جب تک قرضخواہ کی طرف سے قرضدار کے مالدار اور فراخ حال ہونے کی کوئی دلیل نہ پائی جائے اس وقت تک اس کا قول معتبر ہو گا جس پر قرضہ ہے کیونکہ وہ اپنے حال سے زیادہ واقف ہے۔

(صاحب السیب اداری مافی البیت) لیکن جب قرضخواہ نے بینہ سے قرضدار کا مالدار ہونا ثابت کر دیا تو مال مدعی علیہ ادا کرنے پر قدرت پائی گئی۔ اور جب قرض دار دین ادا کرنے پر قادر ہے مگر اس کے باوجود ادا نہیں کرتا تو اس کو مال منہن کرنے کی وجہ سے قید کر لیا جائے گا۔ صاحب بدایہ نے فرمایا کہ ایک روایت یہ ہے کہ تمام صورتوں میں (خواہ قرضہ کسی مال کا عوض ہو یا مال زمرہ ہوا ہو یا عقد سے اس کا التزام کیا ہو خواہ ان کے علاوہ ہو) قرضدار کا قول معتبر ہو۔ کیونکہ مدعی کا تنگدست



ہونا اصل ہے۔ اور تنگدست ہونا اصل اس لئے ہے کہ پیدا کٹی طور پر آدمی کے پاس مال موجود نہیں ہوتا پس قرض دار کا یہ کہنا کہ میں فقیر ہوں اصل کے مطابق ہے اور قرض خواہ کا یہ کہنا کہ اس کے پاس مال موجود ہے خلاف اصل ہے اور چونکہ جس کا قول اصل کے مطابق ہوتا ہے وہ مدعی علیہ کہلاتا ہے اور جس کا قول خلاف اصل ہوتا ہے وہ مدعی کہلاتا ہے۔ اس لئے قرض خواہ مدعی اور قرض دار مدعی علیہ ہوگا۔ اور مدعی کے پاس پینہ موجود نہ ہونے کی صورت میں مدعی علیہ کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے لہذا مدعی علیہ یعنی قرض دار کا قول کہ میں تنگ دست ہوں مع الیمین معتبر ہوگا۔ لیکن اگر مدعی یعنی قرض خواہ نے پینہ کے ذریعہ قرض دار کا مالدار ہونا ثابت کر دیا تو اس صورت میں قرض خواہ کا قول معتبر نہ ہوگا۔ اور ایک روایت یہ ہے کہ اگر قرض دار پر قرضہ کسی مال کا عوض ہو کر لازم ہوا ہو تو اس صورت میں قرض دار کا قول کہ میں تنگدست ہوں قبول نہ ہوگا۔ لیکن اس کے علاوہ تمام صورتوں میں قبول ہوگا۔

زوجہ کے نفقہ کے سلسلہ میں کتاب النکاح میں مذکور ہے کہ اگر عورت نے اپنے شوہر پر دعویٰ کیا کہ وہ مالدار ہے اور مجھ کو مالداروں کا سا نفقہ ملنا چاہیے۔ اور شوہر نے دعویٰ کیا کہ میں تنگدست ہوں۔ لہذا مجھ پر تنگدستوں کا سا نفقہ واجب ہونا چاہیے۔ تو شوہر کا قول چونکہ اصل کے موافق ہے اس لئے اسی کا قول معتبر ہوگا۔ لیکن اگر عورت نے پینہ کے ذریعہ اپنے شوہر کا مالدار ہونا ثابت کر دیا تو شوہر کا قول معتبر نہ ہوگا۔ اور کتاب العتاق میں مذکور ہے کہ اگر ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک نے اپنے حصہ کو آزاد کر کے اپنے تنگدست ہونے کا دعویٰ کر دیا ہوتا کہ اپنے شریک کے لئے آدھے غلام کی قیمت کا ضامن نہ ہوتا پڑے اور دوسرے شریک نے دعویٰ کیا کہ یہ مالدار ہے لہذا میرے حصہ کا تاوان ادا کرے تو جس شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا ہے تنگدست ہونے کے سلسلہ میں اسی کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ اس کا قول اصل کے موافق ہے۔ لیکن اگر شریک آخر نے پینہ کے ذریعہ اس کا مالدار ہونا ثابت کر دیا تو اس صورت میں اس کا قول معتبر ہوگا اور متحقق پر تاوان واجب کیا جائے گا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں مسئلہ (یعنی مسئلہ نفقہ اور عبد مشترک کے اعتاق کا مسئلہ) اخیر کے دونوں اقوال کی تائید کرتے ہیں۔ اور قول اول جو متن میں مذکور ہے اس کے مخالف ہیں۔ یہ دونوں مسئلے قول اول کے مخالف اس لئے ہیں کہ قول اول میں کہا گیا ہے کہ اگر قرض دار پر ایسا قرضہ لازم ہوا ہو جس کے عوض اس کو مال ملا ہو یا اس نے عقد سے اپنے اوپر مال لازم کیا ہو تو ان دونوں صورتوں میں اگر قرض دار نے اپنے تنگدست ہونے کا دعویٰ کیا تو تنگدست ہونے کے سلسلہ میں قرض داروں کا قول معتبر نہ ہوگا بلکہ قرض خواہ کا قول کہ وہ مالدار ہے معتبر ہوگا۔ حالانکہ مذکورہ دو مسئلوں میں سے پہلے مسئلہ میں شوہر نے عقد نکاح کے ذریعہ اپنے اوپر نفقہ لازم کیا ہے اور دوسرے مسئلہ میں احد الشریکین نے اپنا حصہ آزاد کرنے پر اقدام کیا ہے مگر اس کے باوجود تنگدستی کے سلسلہ میں شوہر کا قول اور آزاد کرنے والے شریک کا قول معتبر ہے۔ اگر یہ دونوں مسئلے قول اول کے موافق ہوتے تو مالدار کی دعویٰ میں عورت اور شریک ساکتہ کا قول معتبر ہوتا۔ پس ثابت ہو گیا کہ یہ دونوں مسئلے قول اول کے مخالف ہیں۔ اور جب قول اول کے مخالف ہیں تو قدرتی طور پر اخیر کے دونوں اقوال کے موافق ہوں گے۔

والتخريج على ما قال في الكتاب من صاحب ہدایہ مذکورہ دونوں مسئلوں کی تاویل ایسے انداز میں فرما رہے ہیں جس سے قول اول پر کوئی نقض وارد نہ ہو۔ اور یہ دونوں مسئلے قول اول کے مخالف نہ ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ قدری کی عبارت حبسہ فی

کل دیس لرمہ مدلا عن مال او الترمہ بعقد میں، ین سے ذین مطلق مراد ہے۔ اور ذین مطلق ہی کو ذین صحیح کہتے ہیں۔ ذین مطلق اور ذین صحیح اس کو کہتے ہیں کہ جو یا تو ادا کرنے سے ساقط ہو اور یا صاحب حق کے بری کرنے سے ساقط ہو بہر حال قدری کی عبارت میں ذین سے ذین مطلق مراد ہے۔ اور مذکورہ دونوں مسنوں میں یعنی عقد کے مسئلہ میں عقد ذین مطلق نہیں ہے۔ بلکہ شوہر کی طرف سے ایک صد ہے یہی وجہ ہے کہ شوہر کی موت سے ہال اتفاق عقد ساقط ہو جاتا ہے۔ وراقی طرح دوسرے مسئلہ میں غلام مشتک آزاد کرنے کا تاوان حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک ذین مطلق نہیں ہے۔ پس جب قول اول یعنی قدری کی عبارت میں ذین سے ذین مطلق مراد ہے اور ان دونوں مسنوں میں عقد اور ضمان اعتقاد ذین مطلق نہیں ہے تو یہ دونوں مسئلہ قول اول کے موافق نیسے ہو سکتے ہیں۔ اور ان دونوں مسنوں سے قول اول پر اس طرح نقض وارد کیا جاسکتا ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جس صورت میں قرض خواہ کا قول کہ قرضدار بامدار ہے معتبر ہو۔ یا جس صورت میں قرضدار کا قول کہ میں تنگ دست ہوں معتبر ہو یعنی قرض خواہ بینہ کے ذریعہ ثابت کرے کہ اس کے پاس مال موجود ہے تو ان دونوں صورتوں میں قاضی، قرضدار کو دو یا تین ماہ کے لئے قید کرے گا۔ پھر اس کے پیڑوں کے ٹوکوں اور اس کے متعلقین سے اس کی تنگدستی اور بامداری بارے میں دریافت کرے گا کہ یہ قرضدار تنگ دست ہے یا بامدار ہے؟ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قرضدار کو قید تو اس لئے یا جائے گا کہ نہ مال منوال کرنے کی وجہ سے فی الحاصل اس کا غلام ہونا ظاہر ہو گیا ہے۔ اور ظلم کی سزا چونکہ قید ہے اس لئے اس کو قید کیا جائے گا۔ اور وہ تین ماہ کی مدت اس لئے قید میں رکھا جائے گا تاکہ اس کا پیچہ مال جو جس کو وہ چھپاتا ہے ظاہر ہو جائے۔ پس اس مقصد کے پیش نظر قید کی مدت کا دراز ہونا ضروری ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ دو یا تین ماہ کی مدت کے علاوہ اور بھی مدتیں مرقی ہیں۔ چنانچہ سنت امام طحاوی نے ایک ماہ مدت مقرر کی ہے اور حسن بن زیاد نے حضرت امام ابوحنیفہ سے چھ ماہ سے چھ ماہ کی مدت روایت کی ہے۔ طحاوی نے یہ ہے کہ مدت کی تقدیر کا مسئلہ قاضی کی رائے کے سپرد کیا جائے۔ قاضی صاحب جس قدر مناسب سمجھیں اس کو قید کریں۔ کیونکہ اس بارے میں لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں۔ بعض شریف و گنہگار قیدی تھے اور رسوائی سے گھبرا کر جلد ہی معاملہ ختم کرنے کی دوشیزا کرتے ہیں۔ اور بعض وگنہگار ایسے نامحب و فاسق ہوتے ہیں کہ ان کے یہاں شرم و غیبت کا کوئی مسئلہ ہی نہیں ہوتا۔ چنانچہ وہ مدتوں قید میں رہنے کے باوجود بھی اپنے پاس مال ہونے کا اقرار نہیں کرتے۔ پس قاضی چونکہ لوگوں کا مزاج شناس بھی ہوتا ہے۔ اس لئے مدت قید کا معاملہ قاضی ہی کی رائے کے سپرد کر دیا جائے گا۔

### محبوس کا مال معلوم نہ ہو سکے تو قید خانہ سے نکال دے

فان لم يظهر له مال حلی سبله یعنی بعد مضي المدة لانه استحق النظرة الى الميسرة فيكون حسه بعد ذلك ظلماً ولو قامت الية على افلاسه قبل المدة تغل في رواية وفي رواية لا تغل وعلى الثانية عامة المشايخ قال في الكتاب حلی سبله ولا يحول بيه و بين عرمانه وهذا كلام في الملازمة و سد كره في كتاب الحجر ان شاء الله تعالى وفي الجامع الصغير رجل اقر عبد القاضى بدين فانه يحسبه ثم يسأل عنه فان كان موسراً ابد حسه وان كان معسراً حلی سبله ومراده اذا اقر عبد غير القاضى او عبده مرة فظهرت مما طلته والحبس اولا ومدته قد بيناه فلا نعيده

ہونا اصل ہے۔ اور تنگدست ہونا اصل اس لئے ہے کہ پیدائشی طور پر آدمی کے پاس مال موجود نہیں ہوتا پس قرض دار کا یہ کہنا کہ میں فقیر ہوں اصل کے مطابق ہے اور قرض خواہ کا یہ کہنا کہ اس کے پاس مال موجود ہے خلاف اصل ہے اور چونکہ جس کا قول اصل کے مطابق ہوتا ہے وہ مدعی علیہ کہلاتا ہے اور جس کا قول خلاف اصل ہوتا ہے وہ مدعی کہلاتا ہے۔ اس لئے قرض خواہ مدعی اور قرض دار مدعی علیہ ہوگا۔ اور مدعی کے پاس پینہ موجود نہ ہونے کی صورت میں مدعی علیہ کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے لہذا مدعی علیہ یعنی قرض دار کا قول کہ میں تنگ دست ہوں مع الیمین معتبر ہوگا۔ لیکن اگر مدعی یعنی قرض خواہ نے پینہ کے ذریعہ قرض دار کا مالدار ہونا ثابت کر دیا تو اس صورت میں قرض خواہ کا قول معتبر نہ ہوگا۔ اور ایک روایت یہ ہے کہ اگر قرض دار پر قرضہ کسی مال کا عوض ہو کر لازم ہوا ہو تو اس صورت میں قرض دار کا قول کہ میں تنگدست ہوں قبول نہ ہوگا۔ لیکن اس کے علاوہ تمام صورتوں میں قبول ہوگا۔

زوجہ کے نفقہ کے سلسلہ میں کتاب النکاح میں مذکور ہے کہ اگر عورت نے اپنے شوہر پر دعویٰ کیا کہ وہ مالدار ہے اور مجھ کو مالداروں کا سا نفقہ ماننا چاہیے۔ اور شوہر نے دعویٰ کیا کہ میں تنگدست ہوں۔ لہذا مجھ پر تنگدستیوں کا سا نفقہ واجب ہونا چاہیے۔ تو شوہر کا قول چونکہ اصل کے موافق ہے اس لئے اسی کا قول معتبر ہوگا۔ لیکن اگر عورت نے پینہ کے ذریعہ اپنے شوہر کا مالدار ہونا ثابت کر دیا تو شوہر کا قول معتبر نہ ہوگا۔ اور کتاب العتاق میں مذکور ہے کہ اگر ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک نے اپنے حصہ کو آزاد کر کے اپنے تنگدست ہونے کا دعویٰ کر دیا ہو تا کہ اپنے شریک کے لئے آدھے غلام کی قیمت کا ضامن نہ ہونا پڑے اور دوسرے شریک نے دعویٰ کیا کہ یہ مالدار ہے لہذا میرے حصہ کا تاوان ادا کرے تو جس شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا ہے تنگدست ہونے کے سلسلہ میں اسی کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ اس کا قول اصل کے موافق ہے۔ لیکن اگر شریک آخر نے پینہ کے ذریعہ اس کا مالدار ہونا ثابت کر دیا تو اس صورت میں اس کا قول معتبر ہوگا اور متحقق پر تاوان واجب کیا جائے گا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں مسئلہ (یعنی مسئلہ نفقہ اور عید مشترک کے اعتاق کا مسئلہ) اخیر کے دونوں اقوال کی تائید کرتے ہیں۔ اور قول اول جو متن میں مذکور ہے اس کے مخالف ہیں۔ یہ دونوں مسئلے قول اول کے مخالف اس لئے ہیں کہ قول اول میں کہا گیا ہے کہ اگر قرض دار پر ایسا قرضہ لازم ہوا ہو جس کے عوض اس کو مال ملا ہو یا اس نے عقد سے اپنے اوپر مال لازم کیا ہو تو ان دونوں صورتوں میں اگر قرض دار نے اپنے تنگدست ہونے کا دعویٰ کیا تو تنگدست ہونے کے سلسلہ میں قرض داروں کا قول معتبر نہ ہوگا بلکہ قرض خواہ کا قول کہ وہ مالدار ہے معتبر ہوگا۔ حالانکہ مذکورہ دو مسئلوں میں سے پہلے مسئلہ میں شوہر نے عقد نکاح کے ذریعہ اپنے اوپر نفقہ لازم کیا ہے اور دوسرے مسئلہ میں احد الشریکین نے اپنا حصہ آزاد کرنے پر اقدام کیا ہے مگر اس کے باوجود تنگدستی کے سلسلہ میں شوہر کا قول اور آزاد کرنے والے شریک کا قول معتبر ہے۔ اگر یہ دونوں مسئلے قول اول کے موافق ہوتے تو مالدار کی دعویٰ میں عورت اور شریک ساکت ہو کر قرضہ معتبر ہوتا۔ پس ثابت ہو گیا کہ یہ دونوں مسئلے قول اول کے مخالف ہیں۔ اور جب قول اول کے مخالف ہیں تو قدرتی طور پر اخیر کے دونوں اقوال کے موافق ہوں گے۔

والتخريج على ما قال في الكتاب من صاحب هداية مذکورہ دونوں مسئلوں کی تاویل ایسے انداز میں فرما رہے ہیں جس سے قول اول پر کوئی نقص وارد نہ ہو۔ اور یہ دونوں مسئلے قول اول کے مخالف نہ ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ قدوری کی عبارت حسبہ فی

کل دین لرمہ بدلا عن مال او التزمہ بعقد میں دین سے دین مطلق مراد ہے۔ اور دین مطلق ہی کو دین صحیح کہتے ہیں۔ دین مطلق اور دین صحیح اس کو کہتے ہیں کہ جو یا تو اکرے سے ساقط ہو اور یا صاحب حق کے بری کرنے سے ساقط ہو بہر حال قدری کی عبارت میں دین سے دین مطلق مراد ہے۔ اور مذکورہ دونوں مسئلوں میں یعنی فقہ کے مسئلہ میں فقہ دین مطلق نہیں ہے۔ بلکہ شہادت کی طرف سے ایک صلہ ہے یہی وجہ ہے کہ شہادت کی موت سے باعقاق فقہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اور اسی طرح دوسرے مسئلہ میں عدم مشرک آزاد کرنے کا تاوان حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک دین مطلق نہیں ہے۔ پس جب قول اول یعنی قدری کی عبارت میں دین سے دین مطلق مراد ہے اور ان دونوں مسئلوں میں فقہ اور ضمان اعتقاد دین مطلق نہیں ہے تو یہ دونوں مسئلہ قول اول کے موافق کیسے ہو سکتے ہیں۔ اور ان دونوں مسئلوں سے قول اول پر اس طرح نقض وارد کیا جاسکتا ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جس صورت میں قرض خواہ کا قول کہ قرضدار ہمدار ہے معتبر ہو۔ یا جس صورت میں قرضدار کا قول کہ میں تنگ دست ہوں معتبر ہو لیکن قرض خواہ، بینہ کے ذریعہ ثابت کر دے کہ اس کے پاس مال موجود ہے تو ان دونوں صورتوں میں قاضی قرضدار کو دو یا تین ماہ کے لئے قید کرے گا۔ پھر اس نے پڑوس کے دووں اور اس کے متعلقین سے اس کی تنگ دستی اور ہمداری کے بارے میں دریافت کرے گا کہ یہ قرضدار تنگ دست ہے یا ہمدار ہے؟ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قرضدار کو قید کر کے لیا جائے گا کہ مال مثالی کرنے کی وجہ سے فی الحال اس کا ظالم ہونا ظاہر ہو گیا ہے۔ اور ظلم کی سزا چونکہ قید ہے اس لئے اس کو قید کیا جائے گا۔ اور وہ تین ماہ کی مدت اس لئے قید میں رہا جائے گا تاکہ اس کا پیچھا مال ہو جس کو وہ چھپاتا ہے ظاہر ہو جائے۔ پس اس مقصد کے پیش نظر قید کی مدت کا دراز ہونا ضروری ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ دو یا تین ماہ کی مدت کے علاوہ اور بھی مدتیں مردکی ہیں۔ چنانچہ حضرت امام طحطاوی نے ایک ماہ مدت مقرر کی ہے اور حسن بن زیاد نے حضرت امام ابو حنیفہ کے چار ماہ سے چھ ماہ کی مدت روایت کی ہے۔ اگرچہ قول یہ ہے کہ مدت کی تقدیر کا مسئلہ قاضی کی رائے کے سپرد کیا جائے۔ قاضی صاحب اس قدر مناسب سمجھیں اس کو قید کریں۔ یونہی اس بارے میں لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں۔ بعض شریف لوگ قید کی سختی اور رسوائی سے گھبرا کر جلد ہی معاملہ کو ختم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور بعض لوگ ایسے ناجائز قسم کے ہوتے ہیں کہ ان کے یہاں شرم و خجالت کا کوئی مسئلہ ہی نہیں ہوتا۔ چنانچہ وہ مدتوں قید میں رہنے کے باوجود بھی اپنے پاس مال ہونے کا اقرار نہیں کرتے۔ پس قاضی چونکہ لوگوں کا مزاج شناس بھی ہوتا ہے۔ اس لئے مدت قید کا معاملہ قاضی ہی کی رائے کے سپرد کیا جائے گا۔

### محبوس کا مال معلوم نہ ہو سکے تو قید خانہ سے نکال دے

فان لم يظهر له مال خبي سبيله يعني بعد مضي المدة لانه استحق النظرة الى الميسرة فيكون حبسه بعد ذلك ظلماً ولو قامت البينة على افلاسه قبل المدة تقبل في رواية وفي رواية لا تقبل وعلى النابية عامة المشائخ قال في الكتاب حلى سبيله ولا يحول سبه وس عرمانه ولهذا كراه في الملازمة وس سد كره في كتاب الحجر ان شاء الله تعالى وفي الجامع الصغير رجل اقر عبد القاضى بدين فانه يحسبه ثم يسأل عنه فان كان موسراً اند حسبه وان كان معسراً حلى سبيله ومراوده اذا اقر عبد غير القاضى او عبده مرة فظهرت مما طلته والحبس اولا ومدته قد بيناه فلا نعيده



ترجمہ پھر اگر اس کا کچھ مال ظاہر نہ ہو تو اس کی راہ چھوڑ دے۔ یعنی مدت گزرنے کے بعد کیونکہ وہ مالدار ہونے تک مہلت پانے کا مستحق ہوا۔ پس اس کے بعد اس کو محبوس کرنا ظلم ہوگا۔ اور اگر مدت گزرنے سے پہلے اس کے مفلس ہونے پر پینہ قائم ہوا تو ایک روایت کے مطابق اس کو قبول کر لیا جائے گا۔ اور ایک روایت کے مطابق قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور عامۃ المشائخ دوسری روایت پر ہیں۔ اور کتاب میں جو فرمایا کہ اس کی راہ چھوڑ دے اور اس کے اور قرض خواہوں کے درمیان روک نہ کرے۔ اور یہ گفتگو مدت میں ہے۔ اور ہم اس کو کتاب البحر میں ذکر کریں گے۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ ایک آدمی نے قاضی کے پاس قرضہ کا اقرار کیا تو قاضی اس کو قید کرے اور پھر اس کا حال دریافت کرے۔ پس اگر وہ مالدار ہو تو برابر اس کو قید رکھے۔ اور اگر تنگ دست ہو تو اس کی راہ چھوڑ دے۔ اور اس کی مراد یہ ہے کہ جب اس نے قاضی کے علاوہ کے پاس اقرار کیا ہو یا ایک مرتبہ قاضی کے پاس اقرار کیا ہو پھر اس کا مال منول کرنا ظاہر ہو گیا ہو اور محبوس کرنے کی ابتداء اور اس کی مدت ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اس لئے اس کا اعادہ نہیں کریں گے۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ ”علی اختلاف الاقوال“ مدت قید گزرنے کے بعد بھی اگر محبوس کے پاس مال ظاہر نہ ہو تو قاضی اس کو رہا کر دے۔ کیونکہ اب یہ شخص مالدار ہونے تک مہلت پانے کا مستحق ہو گیا ہے۔ چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے وان کما ذو عسرة فنظرة الى ميسرة۔ اور جب یہ شخص مہلت پانے کا مستحق ہو گیا تو اس کے بعد اس کو قید کرنا سراسر ظلم ہوگا اور ظلم کو دور کرنا چونکہ ضروری ہے اس لئے قاضی محبوس کو رہا کر دے گا۔ اور اگر مدت جس گزرنے سے پہلے محبوس کے مفلس اور تنگ دست ہونے پر پینہ قائم ہو گیا۔ مثلاً ایک ثقہ آدمی نے یاد و آدمیوں نے خبر دی یاد و آدمیوں نے اس بات کی شہادت دی کہ وہ مفلس ہے اور ہمارے علم کے مطابق اس کے پاس پہننے کے کپڑوں کے علاوہ کوئی مال نہیں ہے ہم نے سرائے و علانیہ دونوں طرح آزمایا ہے تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت تو یہ ہے کہ اس کا پینہ قبول کر لیا جائے گا۔ یعنی محبوس کو رہا کر دیا جائے گا۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ پینہ قبول نہیں کیا جائے گا۔ یعنی مدت جس گزرنے سے پہلے محبوس کو رہا نہیں کیا جائے گا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ عامۃ المشائخ کا مذہب دوسری روایت کے مطابق ہے اور یہی اصح ہے۔ کیونکہ تنگ دستی اور افلاس پر پینہ کا ہونا درحقیقت مال نہ ہونے پر پینہ ہے اور مال نہ ہونے پر پینہ کا ہونا نفی پر پینہ کا ہونا ہے اور کسی چیز کی نفی پر اگر پینہ پیش کیا جائے تو اس کو قبول نہیں کیا جاتا۔ اس لئے افلاس پر جو پینہ پیش کیا گیا ہے اس کو بھی قبول نہیں کیا جائے گا۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ متن کے قول ”فی سبیلہ“ کا مطلب یہ ہے کہ اگر مدیون کے پاس مال ظاہر نہ ہو تو اس کو قید سے رہا کر دے۔ اور قاضی اس کے اور قرض خواہوں کے درمیان حائل نہ ہو اور یہ ملازمت میں کلام ہے۔ یعنی یہ اس بارے میں کلام ہے کہ محبوس کے رہا ہونے کے بعد قرض خواہ اس کے ساتھ لگا رہے یا نہ رہے۔ اس کی تفصیل انشاء اللہ کتاب البحر میں ذکر کی جائے گی۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ جامع صغیر میں یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے قاضی کے پاس قرضہ کا اقرار کیا تو قاضی اس کو محبوس کر لے اور پھر اس کے بارے میں پڑوس کے لوگوں اور دیگر متعقین سے دریافت کرے کہ یہ شخص مالدار ہے یا تنگ دست ہے۔ پس اگر اس کا مالدار ہونا ظاہر ہو جائے تو اس کی قید کو باقی رکھے اور اگر اس کا تنگ دست ہونا ظاہر ہو جائے تو اس کو رہا کر دے۔ جامع صغیر کی یہ عبارت بظاہر قدوری کی عبارت کے منقض اور معارض ہے۔ کیونکہ قدوری کی عبارت جو ازل فصل میں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر قرضہ اقرار سے ثابت



ہوا ہو تو قاضی اول وہبہ میں قرضدار کو مجبوس نہیں کرے گا۔ اور جامع صغیر کی اس عبارت سے ظاہر ہے کہ اقرار کرتے ہی قرضدار کو قاضی مجبوس کر لے گا۔ قدوری اور جامع صغیر کی عبارتوں میں چونکہ بظاہر تناقض تھا اس لئے صاحب ہدایہ نے جامع صغیر کی عبارت نقل فرما کر اس کی صحیح مراد بیان فرمائی ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ امام محمد کی مراد یہ ہے کہ قرضدار قاضی کے علاوہ کے پاس قرضہ کا اقرار کر چکا ہے مگر پھر ادا نہ کرنے سے اس کا تادبند ہونا ظاہر ہو گیا۔ پھر قرض خواہ اس کو قاضی کے پاس لے گیا تو جوں ہی اس نے قاضی کے پاس اقرار کیا کہ میں نے ابھی تک قرضہ ادا نہیں کیا ہے تو قاضی اس کو قید کر لے گا۔ اس تادیل کے بعد قدوری اور جامع صغیر کی عبارت میں کوئی تناقض نہ ہو گا۔ صاحب ہدایہ نے کہا کہ جامع صغیر میں مذکور مجبوس کرنے کی ابتداء اور جس کی مدت چونکہ وہی ہے جس کو پہلے بیان کیا جا چکا ہے اس لئے اس کا اعادہ نہیں کیا جائے گا۔

بیوی کے نفقہ میں شوہر کو قید کرنے کا حکم، بچہ کے دین کے عوض والد کو قید میں نہ ڈالے

قال ويحبس الرجل في نفقة زوجته لانه ظالم بالامتناع ولا يحبس الوالد في دين ولده لانه نوع عقوبة فلا يستحقه الولد على الوالد كالحدد والقصاص الا اذا امتنع عن الانفاق عليه لان فيه احياء لولده ولانه لا يتسدد ارك لسقوطه **بسم الله الرحمن الرحيم**

ترجمہ اور مرد اپنی بیوی کے نفقہ میں مجبوس کیا جائے گا۔ کیونکہ وہ انکار کرنے میں ظالم ہے۔ اور باپ کو اس کے بیٹے کے قرضہ میں مجبوس نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ قید ہونا ایک طرح کی عقوبت ہے۔ پس بیٹے کو باپ پر ایسی عقوبت کا استحقاق نہیں ہے۔ جیسے حد و داور قصص مگر جب باپ بیٹے پر خرچ کرنے سے انکار کرے۔ کیونکہ ایسا کرنے میں اس کے بیٹے کی زندگی ہے۔ اور اس سے کہ اس کا تدارک نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ زمانہ گزرنے کی وجہ سے نفقہ ساقط ہو جاتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی نے کسی شخص پر اس کی بیوی کا نفقہ مقرر کر دیا ہو یا زوجین نے نفقہ کی کسی مقدار پر اتفاق کر لیا ہو پھر شوہر نے بیوی کا نفقہ ادا نہ کیا اور بیوی نے قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش کیا تو قاضی شوہر کو مجبوس کرے گا کیونکہ نفقہ نہ دینے کی وجہ سے شوہر کا ظالم ہونا ظاہر ہو گیا ہے اور ظالم کی سزا جس اور قید ہے اس لئے شوہر کو بیوی کا نفقہ ادا کرنے کی وجہ سے مجبوس کر لیا جائے گا۔ اور باپ اپنے بیٹے کے قرضہ کی وجہ سے مجبوس نہ ہوگا۔ یعنی اگر بیٹے کا باپ پر قرضہ ہو اور باپ ادا نہ کرے اور بیٹا قاضی کے یہاں مراجعہ کرے تو قاضی باپ کو قید نہ کرے گا۔ کیونکہ قید ہونا ایک طرح کی عقوبت ہے اور بیٹے کو باپ پر ایسی عقوبت کا استحقاق نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر باپ نے بیٹے کو عداوت قتل کر دیا تو باپ سے قصاص نہیں لیا جاتا۔ اور اگر باپ نے اپنے بیٹے پر زنا کی تہمت لگائی تو باپ پر حد نذف جاری نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر باپ بیٹے کا قرضہ نہ ادا کرے تو بیٹے کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اپنے قرضہ کی وجہ سے باپ کو مجبوس کرائے۔ اور بیٹے کو یہ حق کیسے حاصل ہو سکتا ہے۔ درانحالیکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ولا تغفل لهما افواخفص لهما جناح الذل من الرحمة۔

ہاں اگر باپ اپنے بیٹے کا نفقہ دینے سے انکار کرے تو اس کو قید کر لیا جائے گا۔ کیونکہ نفقہ دینے میں اس کے بچے کی زندگی اور پرورش ہے۔ اور نفقہ نہ دینے میں اس کو ہلاک کرنے کی سعی کرنا ہے۔ پس بچہ کو ہلاک کرنے کے ارادے سے اس کو قید کر لیا

جاسکتا ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ زمانے کے گزرنے سے چونکہ نفقہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اس لئے اس کا تدارک ممکن نہیں ہے۔ اور دوسرے دیون زمانے کے گزرنے سے چونکہ ساقط نہیں ہوتے اس لئے اس کا تدارک ممکن ہے۔ پس اس فرق کی وجہ سے اول د کے نفقہ کو دوسرے دیون پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اللہم اغفر لی ولوالدی ولکاتبہ  
جمیل احمد عفی عنہ



## باب کتاب القاضی الی القاضی

ترجمہ یہ باب ایک قاضی کا خط لے کر دوسرے قاضی کے پاس جانے کے بیان میں ہے

تشریح صاحب مہدایہ نے فصل فی اسبس کے بعد کتاب القاضی الی القاضی کو اس سے اتر فرمایا ہے کہ جس اور قید کے لئے ایک قاضی کی ضرورت پڑتی ہے اور کتاب القاضی الی القاضی میں دو قاضیوں کی ضرورت پڑتی ہے۔ پس کتاب القاضی الی القاضی بمنزہ مرآب کے ہوا اور قضا، باسبس بمنزہ مفرد کے ہے۔ اور مرآب چونکہ مفرد کے بعد ہوتا ہے۔ اس لئے کتاب القاضی الی القاضی کو بعد میں اتر فرمایا اور فصل فی اسبس کو پہلے ذکر فرمایا۔ علامہ ابن ابی عامر نے فتح القدر میں تحریر کیا ہے کہ ایک قاضی کے خط پر دوسرے قاضی کو مل کرنا خلاف قیاس ہے۔ کیونکہ قاضی کا خط اس سے بڑھ کر نہیں ہوسکتا کہ قاضی بذات خود خبر دے حالانکہ اگر ایک شہر کے قاضی نے دوسرے شہر کے قاضی کو خود اپنی زبان سے آگاہ کیا کہ آپ کے شہر میں جو فلاں شخص رہتا ہے اس کے واسطے یا اس کے ذمہ یہ حق ایسے گواہوں سے ثابت ہوا جنہوں نے میرے سامنے گواہی دی اور ان کو میں نے قبول کیا ہے تو اس خبر پر دوسرے قاضی کو عمل کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ قاضی کا خبر دینا اپنی ولایت کے علاوہ دوسرے مقام پر جہت نہیں ہوتا ہے تو اس کا خط بدرجہ اولیٰ جہت نہ ہونا چاہیے۔ لیکن سہی پہر اور تابعین کے اجماع سے ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام جائز ہے اور گواہوں کو اس کی جہت بھی ہے کیونکہ دینی کو کبھی یہ قدرت نہیں ہوتی کہ وہ اپنے شہر اور مدعی علیہ کو جمع کرے۔ مثلاً گواہ ایک شہر میں ہے اور مدعی علیہ دوسرے شہر میں ہے اور مدعی کے واسطے ان دونوں کو جمع کرنا بھی ممکن نہیں ہے تو مدعی نے قاضی کے سامنے گواہوں کی گواہی ادا کرالی اور اس قاضی کا خط لے کر دوسرے قاضی کے پاس کیا جہاں مدعی علیہ موجود ہے۔ پس یہ خط جائز کیا گیا تا کہ حقدار کو اس کا حق پہنچ جائے۔ اور اگر یہ اعتراض کیا گیا کہ ایک تحریر دوسری تحریر کی مشابہ ہوتی ہے۔ اور ایک مہر دوسری مہر کے مشابہ ہوتی ہے ہذا اس میں فریب کا شبہ ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شبہ اس طرح اور کیا جاسکتا ہے کہ قاضی کے خط کے ساتھ یہ شرط ہے۔ دو گواہ ہوں جو یہ گواہی دیں کہ جو کچھ اس خط میں ہے وہ اس قاضی کی طرف سے ہے جس نے یہ خط بھیجا اور اسی نے یہ اپنی مہر لگائی ہے۔ کتاب القاضی الی القاضی کے جواز پر بھی کتب بن سفیان کی حدیث شہد عدس ہے۔ حدیث یہ ہے ان رسول اللہ ﷺ کتب الیہ ان ورثت امرأۃ اشیم الصاسی من دینہ رو حیا پورا واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمر فرماتے تھے کہ ایک عورت اپنے شہر کی دیت میں وارث نہیں ہوگی۔ پس خاک بن سفیان نے فریق اعظم و خبر دی کہ اللہ کے رسول ﷺ نے میرے پاس یہ حدیث لکھ کر بھیجی کہ اشیم ضبابی کی بیوی کو ان کے شہر کی بیعت میں وارث بناؤ۔ یہ اس وقت لکھ کر بھیجا تھا جب اشیم ضبابی حضور ﷺ کی حیات میں خط قتل کر دیے گئے تھے۔ اس حدیث کے معنی معلوم ہوتا ہے کہ خط معتبر ہے اگر خط معتبر نہ ہوتا تو رسول اکرم ﷺ ضحاک بن سفیان کے پاس اشیم ضبابی کی بیوی کے بارے میں نہ کیوں تحریر فرماتے۔ فقہاء کا اجماع بھی اسی پر ہے اب یہ حد و وقاص میں یہ خط معتبر نہیں ہوتا بلکہ ایسے حقوق میں معتبر ہے جو حقوق شہ کے باوجود ثابت ہو جاتے ہیں۔ جمیل احمد غنی عنہ۔

## قاضی کا دوسرے قاضی کو خط کن حقوق میں قابل قبول ہے

قال ویقبل کتاب القاصی الی القاصی فی الحقوق اذا شہد بہ عنده للحاجة علی ما نبین فان شہدوا علی خصم حاضر حکم بالشہادة لوجز الحجة وکتب بحکمہ وهو المدعو سحلاً وان شہدوا بعیر حضرۃ الخصم لم یحکم لان القضاء علی الغائب لا یجوز وکتب بالشہادة لیحکم المکتوب الیہا وهذا هو کتاب الحکمی وهو نقل الشہادة فی الحقیقة و یحتص بشرائط نذکرها ان شاء الله وحوارہ لمساس الحاجة لان المدعی قد یتعذر علیہ الجمع بین شہودہ و خصمہ فاشہد الشہادة علی الشہادة

ترجمہ اور کتاب القاضی الی القاضی حقوق میں قبول کیا جائیگا جبکہ قاضی دوم کے پاس اس خط کی شہادت دی جائے (یہ جواز) حاجت کی وجہ سے ہے اسی بنا پر جس کو ہم بیان کریں گے۔ پس اگر گواہوں نے خصم حاضر پر گواہی دی تو قاضی کا تب شہادت کے موافق حکم دیدے گا۔ کیونکہ حجت پائی گئی اور اپنے حکم کو تحریر کرے گا اور اسی کو قبل کہتے ہیں اور اگر گواہوں نے بغیر خصم کی حاضری کے گواہی دی تو قاضی کا تب اس پر حکم نہیں کرے گا کیوں کہ قضا ہی الغائب جائز نہیں ہے۔ اور قاضی شہادت تحریر کرے گا تاکہ قاضی مکتوب ایہ اس گواہی کے موافق فیصلہ دیدے اور یہ خط حکمی ہوتا ہے۔ اور یہ درحقیقت گواہی کی نقل ہے۔ اور یہ ایسے شرائط کے ساتھ مختص ہے جن کو ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے۔ اور اس کا جواز ضرورت کی وجہ سے ہے۔ اس لئے کہ کبھی مدعی پر اپنے گواہوں اور مدعی علیہ کو جمع کرنا معذر ہو جاتا ہے۔ پس یہ شہادت علی الشہادت کے مشابہ ہو گیا۔

تشریح شیخ ابوالحسن قدوری نے فرمایا کہ ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام ایسے حقوق میں مقبول ہے جو حقوق شہادت کے باوجود ثابت ہو جاتے ہیں۔ بشرطیکہ دو گواہ قاضی مکتوب الیہ کے پاس یہ شہادت دیں کہ یہ خط قاضی کا تب کا ہے اور یہ اسی کی مہر ہے اور ایسے حقوق جو شہادت کی وجہ سے اور ہو جاتے ہیں جیسے حدود و قصاص، ان میں ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام قبول نہیں ہوتا ہے۔ پھر قاضی کے خط کی دو قسمیں ہیں۔

### ۱۔ کتاب حکمی

یونکہ گواہ، مدعی علیہ کے سامنے گواہی دیں گے یا اس کی عدم موجودگی میں گواہی دیں گے۔ اگر گواہوں نے مدعی علیہ کے سامنے گواہی دی ہے تو چونکہ شرعی حجت پائی گئی اس لئے قاضی کا تب، شہادت کے موافق حکم دیدے گا اور اپنے اس حکم کو تحریر کرے گا کہ میں نے گواہی کے موافق فیصلہ مدعی علیہ پر حکم دیدیا ہے۔ اسی کو قبل کہا جاتا ہے۔ لیکن یہاں سوال ہوگا کہ جب گواہی مدعی علیہ کے سامنے دی گئی اور اس کے سامنے حکم دیا گیا تو پھر دوسرے قاضی کے پاس خط بھیجنے کی کیا ضرورت ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ قاضی نے غلط فیصلہ دیا ہو یا حکم تو دیدیا ہو مگر اس کو جاری نہ کیا ہو۔ اور اس عرصہ میں مدعی علیہ دوسرے شہر میں چلا گیا ہو تو اجرائے حکم کے لئے وہاں کے قاضی کے نام خط لکھنے کی ضرورت پڑے گی۔

اور اگر گواہوں نے خصم (مدعی علیہ) کی عدم موجودگی میں گواہی دی ہو تو ہمارے نزدیک غائب کے خلاف حکم دینا جائز نہیں ہے اس لئے قاضی کا تب حکم نہیں دے گا بلکہ فقط شہادت تحریر کرے گا۔ تاکہ مکتوب الیہ قاضی اس گواہی کے موافق حکم



یہ ہے اسی کو خط خصمی کہا جاتا ہے۔ قبل اور بعد خصمی کے درمیان فرق یہ ہے کہ ”قبل“ جب قاضی مکتوب ایہ سے پاس پہنچے کا تو وہ اس کو نافذ کرے گا۔ خواہ وہ اس کی رائے کے موافق ہو یا مخالف ہو۔ کیونکہ اس میں قاضی کا تب کا دیا ہوا حکم موجود ہے۔ اور بعد خصمی کی صورت میں اگر قاضی مکتوب ایہ کی رائے کے موافق ہو تو نافذ کرے گا ورنہ نہیں۔ کیونکہ اس میں قاضی کا تب کا حکم موجود نہیں ہے۔ اسی صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ خط خصمی، حقیقت تباہت نقل کرنے کا نام ہے۔ یعنی قاضی کا تب نے قاضی مکتوب ایہ کی طرف شہادت منتقل کی ہے تاکہ مکتوب ایہ قاضی اسی کے من بق حکم ہے۔ اور کتاب القاضی الی القاضی کے لئے چند ٹھیس ہیں جن کو آئندہ چل کر ذکر کریں گے۔ منجملہ ان میں سے پانچ چیزوں کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے مس معلوم الی معلوم فی معلوم لمعلولہ علی معلوم۔ یعنی قاضی کا تب معلوم ہو، قاضی مکتوب ایہ معلوم ہو، جس چیز کے بارے میں خط ہے وہ معلوم ہو اور جس کے لئے خط ہے یعنی مدعی وہ معلوم ہو اور جس کے خلاف خط ہے یعنی مدعی علیہ وہ معلوم ہو۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ کتاب القاضی الی القاضی کے جو ازکی دلیل حاجت اور نہ ورت ہے یعنی نہ ورت کے پیش نظر کتاب القاضی الی القاضی کی اجازت دینی نہیں ہے۔ اور نہ ورت اس طور پر ہے کہ بسا اوقات مدعی کے واسطے مدعی علیہ اور گواہوں کو منع کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ گواہ مدعی کے شہ میں ہوں اور مدعی علیہ دوسرے شہ میں ہو۔ اور گواہ مدعی علیہ کے شہ میں جانے سے تیار نہیں۔ اور مدعی علیہ گواہوں کے شہ میں آنے کے لئے آمادہ نہیں ہے تو ایسی صورت میں بجز کتاب القاضی الی القاضی کے دوسری شکل نہیں ہے۔ ہذا کتاب القاضی الی القاضی کی اجازت دی گئی اور یہ شہادت علی شہادت کے مشابہ ہو گیا۔ پس جس طرح بندوں کے حقوق زندہ کرنے کے لئے شہادت علی شہادت کو جائز کیا گیا ہے اسی طرح کتاب القاضی الی القاضی کو بھی جائز کیا گیا ہے۔

فوائد نمونہ کے طور پر ایک خط کا مضمون فقہ حنفیہ کے ترمذی کے ساتھ نقل کیا جاتا ہے۔ از فلاں بن فلاں قاضی سہارنپور بنام فلاں ابن فلاں قاضی الہ آباد۔

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

ہمد و سلوٰۃ کے بعد واضح ہو کہ میرے پاس ایک شخص خدامہ بن حامد سہارنپوری آیا اور بیان کیا کہ میرے ایک بھائی ارروپے شاہد بن ماجد الہ آبادی پر قرض ہیں اور مجھ سے درخواست کی کہ میں اس کی شہادت سن کر جو میرے نزدیک درست ہو آپ کو تحریر کروں۔ پس میں نے اس سے گواہ طلب کئے تو وہ میرے سامنے فلاں فلاں گواہوں کو لایا (گواہوں کا پورا تعارف نامہ نسب اور سکونت وغیرہ تحریر کی جائے گی) پس ان گواہوں نے میرے سامنے گواہی دی کہ خدامہ بن حامد سہارنپوری مدعی کا شاہد بن ماجد الہ آبادی مدعی علیہ پر ایک بھائی ارروپے فی الحال واجب الادا ہیں۔ میرے نزدیک یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مدعی علیہ پر ایک بھائی ارروپے قرض ہے۔ مدعی کی درخواست پر میں نے آپ کو یہ خط تحریر کیا ہے۔ اور اس پر گواہ مقرر کر دیئے کہ یہ میرا خط اور میری مہر ہے۔ اور میں نے یہ خط گواہوں کو بھی پڑھ کر سنایا ہے۔

اس کے بعد خط اپنی مہر لگا دے۔ پھر یہ خط مدعی کے حوالہ کرے۔ پس جب مدعی اس خط کو قاضی مکتوب ایہ کے پاس لے کر بیان کرے کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے تو وہ اس پر گواہ طلب کرے۔ پھر جب تک مدعی علیہ حاضر نہ ہو گواہوں کی سماعت نہ کرے۔ اور جب اس نے حاضر ہو کر اقرار کیا کہ میں ہی فلاں بن فلاں یعنی شاہد بن ماجد الہ آبادی ہوں تو قاضی مکتوب ایہ گواہوں کی سماعت

نہ رہے۔ اور اگر مدعی عیہ، انکار کرے تو مدعی اپنے ہاں سے ثابت کرے کہ یہی شہد بن ماجہ الہ پادوی مدعی عیہ ہے۔ پس مدعی عیہ کے ثبوت کے بعد مدعی کے ہاں ہاں سے ثابت کرے کہ یہ خدا فلاں قاضی کا ہے۔ پھر قاضی مکتوب یہ جوابوں سے پوچھے کہ قاضی نے اس میں جو کچھ لکھا ہے وہ تم کو پرھ کر دیا تھا۔ مبراہوں نے اعتداف کر دیا اور وہی دی کہ یہ خط اسی کا ہے اور اسی کی مہر سے تو قاضی مکتوب الیہ ان کی عداوت و دیانت دریافت کرے۔ پس جب ان کی عداوت و دیانت ثابت ہو جائے تو مدعی عیہ کی موجودگی میں مہر قور کر دے۔

## کون سی چیز حقوق میں داخل ہیں

و قوله في الحفوف سدر ح تحته الدين والكبح والسنن والسعصع والامانة المحجودة والسفارة  
المحجودة لان كل ذلك سمر له الدين وهو يعرف بالوصف لا يحتاج فيه الى الاشارة ويقبل العقار ايضا  
لان التعريف فيه بالتحديد ولا يقبل في الاعيان المفقولة لمحاجه الى الاشارة وعن ابي يوسف انه يقبل في  
العددون الامة لعبة الاناق فيه ذوبها وعنه انه يقبل فيهما بشرط تعرف في موضعه وعن محمد انه  
يقبل في جمع ما يقبل ويحول وعنه المتأخرون رحمهم الله

ترجمہ اور مستند۔ قول فی حق۔ تحت قندہ، نکاح، نسب، مذهب، جس اہانت سے انکار کیا گیا ہو، اور جس مضاربت سے انکار کیا گیا ہو، سب داخل ہیں۔ کیونکہ ہر ایک بمنزہ قندہ ہے۔ وراں کو وصف سے پہچانا جاسکتا ہے۔ اس میں اشارہ کی احتیاج نہیں ہوتی۔ ورنہ مقولہ باب ۱۱ میں بھی خط حکمی قبول کر لیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ حدود بیان کرنے سے عقار کی شناخت ہو جاتی ہے اور اعیان مستویہ میں قبول نہیں ہے۔ کیونکہ ان کی طرف اتنا ہی حاجت ہے۔ اور یہ یوسف سے مروی ہے کہ خاندان سے ندر قبوں پر پہنچا۔ گاندہ کہ باندی میں۔ کیونکہ تمام کے اندر بھی گناہ اکثری سے نہ کہ باندی میں۔ اور امام ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ خاندان اور باندی دونوں کے بارے میں خدیقہ رضی قبول ہے چند شہدوں کے ساتھ جو اپنے مقام پر معوم ہوں گی۔ اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ خط قاضی ان تمام چیزوں میں قندہ سے جو منتقل اور محول ہو سکتی ہیں۔ اور اسی پر مشن متنازعین ہیں۔

تشریح: حساب ہدایہ امانت میں کہ یہ جو شیئہ قدر کی ہے یا قاضی کا عہد حقوق میں قبول ہے تو اس کے تحت قرضہ نکاح، نسب، معصوم، امانت سے نکال دیا جائے گا اور اس ضرورت سے نکال دیا جائے گا۔ یہ جو سب داخل ہیں۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک قرضہ کے مرتبہ میں سے ہے۔ مثلاً قرضہ ماہرہ، جب فی مذکورہ نام ہے اور اس کی سخت وصف سے ہو جاتی ہے اس کی طرف اشارہ کی نہ ورت نہیں پرتی۔ اس کی مذکورہ چیزوں کی ترسالت بھی وصف سے ہو جاتی ہے۔ ان کی طرف اشارہ کی نہ ورت نہیں ہے۔ اور قرضہ میں چونکہ خطا تو حق قبول کیا جاتا ہے۔ اس سے وہ چیزیں ان کے مرتبہ میں ہیں ان میں بھی نہ قاضی قبول کیا جائے گا۔ نکاح کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک عورت پر نکاح کا دعویٰ کیا۔ اور نسب کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے دعویٰ کیا کہ میں فلاں کا بیٹا ہوں۔ یا سب اس کے حساب کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ فلاں آدمی نے میرا اس قدر مال غصب کیا ہے اور امانت کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا کہ فلاں آدمی کے پاس میرے ایک ہزار روپیہ امانت کے طور پر تھے مگر وہ نکال رہا ہے۔

اور مضارب بت مخدودہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دعویٰ کیا کہ میں نے فلاں آدمی کو ایک ہزار روپیہ مضارب بت کے لئے دیئے تھے مگر مضارب، مضارب بت کا انکار کرتا ہے۔ یہاں ایک سوال ہے وہ یہ کہ نکاح کے اندر اشارہ شرط ہے چنانچہ مرد اور عورت کی طرف سے اشارہ ضروری ہے۔ اور جو چیزیں اشارہ کی محتاج ہوں ان میں کتاب القاضی الی القاضی ناجائز ہے۔ لہذا نکاح کے اندر کتاب القاضی الی القاضی ناجائز ہونا چاہیے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح کے اندر مرد اور عورت کی طرف اشارہ شرط ہے حالانکہ مدعی بہ نفس نکاح ہے نہ کہ عورت اور مرد۔ اور نفس نکاح افعال کے قبیلہ سے ہے اور افعال محتاج اشارہ نہیں ہوتے۔ پس نفس نکاح قرضہ کے مانند ہو گیا کہ جس طرح قرضہ میں قرضدار کی طرف سے اشارہ شرط ہے لیکن نفس قرضہ جو ذمہ میں واجب ہے اس کی طرف اشارہ شرط نہیں ہے۔ پس جس طرح قرضدار کی طرف سے اشارہ شرط ہونے کے باوجود قرضہ میں کتاب القاضی الی القاضی جائز ہے اسی طرح نکاح کے اندر بھی کتاب القاضی الی القاضی جائز ہے۔ یہی سوال وجواب نسب وغیرہ کی دوسری چیزوں میں جاری ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ عقار یعنی زمین، مکان وغیرہ میں بھی کتاب القاضی الی القاضی کو قبول کر لیا جاتا ہے۔ کیونکہ زمین کی شناخت حدود و اربعہ بیان کرنے سے ہو جاتی ہے۔ اشارہ کی ضرورت نہیں ہے۔ اور سابق میں گذر چکا ہے کہ جو چیز اشارہ کی محتاج نہ ہو اس میں خط قاضی قبول کیا جاتا ہے۔ لہذا زمین میں بھی خط قاضی قبول کر لیا جائے گا۔ اور اعیان منقولہ جیسے جانور غلام، باندی ان میں خط قاضی قبول نہیں کیا جاتا۔ کیونکہ اموال منقولہ محتاج اشارہ ہوتے ہیں۔ ابنتہ حضرت امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ خط قاضی غلام کے بارے میں تو قبول کر لیا جائیگا۔ مگر باندی کے بارے میں قبول نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ غلام، خارج بیت خدمت کرنے کی وجہ سے بھاگنے پر زیادہ قادر ہے۔ اور باندی چونکہ اندرون خانہ خدمت کرتی ہے اس لئے اس کو بھاگنے پر زیادہ قدرت نہیں ہے۔ چونکہ غلام کے اندر بھاگنے کا امکان زیادہ قوی ہے اس لئے غلام کے بارے میں خط قاضی کی ضرورت پیش آئے گی۔ اور باندی کے اندر بھاگنے کا امکان چونکہ زیادہ قوی نہیں ہے۔ اس لئے باندی کے بارے میں خط قاضی کی ضرورت پیش نہ آئے گی۔ پس جہاں خط قاضی کی ضرورت ہے وہاں قبول کر لیا جائے گا۔ اور جہاں ضرورت نہیں وہاں قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ خط قاضی، غلام اور باندی دونوں کے اندر قبول کر لیا جائے گا۔ مگر ان شرطوں کے ساتھ جو شرطیں مبسوط وغیرہ میں مذکور ہیں۔ حضرت امام محمدؒ سے روایت ہے کہ جو چیزیں منقول و محمول ہو جاتی ہیں ان تمام میں خط قاضی مقبول ہے۔ اسی پر متاخرین کا فتویٰ ہے۔ اسی کے قائل امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ ہیں۔

### مکتوب الیہ قاضی، کاتب قاضی کا خط کب قبول کرے گا

قال ولا يقبل الكتاب الابشهادة رجلين او رجل وامرأتين لان الكتاب يشبه الكتاب فلا يثبت الابحجة تامة وهذا لانه ملزم فلا بد من الحجة بخلاف كتاب الاستيمان من اهل الحرب لانه ليس بملزم و بخلاف رسول القاضى الى المزمكى و رسوله الى القاضى لان الالتزام بالشهادة لا بالتزكية

ترجمہ اور قاضی مکتوب الیہ، قاضی کاتب کا خط قبول نہیں کرے گا مگر دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے ساتھ اس لئے کہ تحریر، تحریر کے مشابہ ہوتی ہے۔ لہذا بغیر حجت تامہ کے ثابت نہ ہوگا۔ اور یہ اس لئے کہ یہ لازم کرنے والا ہے۔ لہذا حجت ضروری ہے۔

برخلاف اس خط کے جو اہل حرب کی طرف سے امن چاہنے کے لئے لکھا گیا ہو۔ کیونکہ وہ لازم کرنے والا نہیں ہے۔ اور برخلاف قاضی کے فرستادہ کے مزنی کی طرف۔ اور مزنی کے اپیل کے قاضی کی طرف۔ کیونکہ لازم کرنا گواہی سے ہوتا ہے نہ کہ تزکیہ سے۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ قاضی مکتوب الیہ، قاضی کا تب کا خط اس وقت قبول کرے گا جب اس پر پینہ موجود ہو، یعنی دو عدل مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دیں کہ یہ قاضی کا تب کا خط اور اس کی مہر ہے اور اس نے ہم کو گواہ مقرر کیا ہے۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ بغیر پینہ کے خط قاضی کو قبول کرنا جائز ہے۔ یہی ایک روایت امام مالک کی ہے۔ اور یہی ایک روایت امام ابو یوسف کی ہے لیکن ان حضرات کے نزدیک یہ شرط ہے کہ قاضی مکتوب الیہ، قاضی کا تب کا خط اور اس کی مہر پہنچتا ہو۔ ان کی دلیل قیاس ہے۔ یعنی اگر دارا حرب کے بادشاہ نے امن حاصل کرنے کے لئے دارالاسلام کے بادشاہ کے پاس خط بھیجا تو مملکت اسلامیہ کا بادشاہ بغیر پینہ کے اس خط کو قبول کر سکتا ہے۔ اور یہ شرعاً جائز ہے۔ اور اسی طرح اگر قاضی نے گواہوں کا تزکیہ کرنے والے مزنی کے پاس اپنا قاصد بھیجا تو اس کا بغیر گواہوں کے قبول کرنا جائز ہے کہ یہ قاضی کا آدمی ہے۔ اور اگر مزنی نے اپنا قاصد قاضی کے پاس بھیجا تو قاضی کے واسطے بغیر پینہ کے اس کو قبول کرنا جائز ہے کہ یہ مزنی کا آدمی ہے۔ پس جس طرح دارا حرب کے بادشاہ کا خط امان اور اسلام کے بادشاہ کے لئے بغیر پینہ کے قبول کرنا جائز ہے اور قاضی کا قاصد مزنی کی طرف اور مزنی کا قاصد قاضی کی طرف بغیر پینہ کے قبول کرنا جائز ہے۔ اسی طرح قاضی مکتوب الیہ کے واسطے قاضی کا تب کا خط بھی بغیر پینہ کے قبول کرنا جائز ہے۔

جمہور فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ ایک خط چونکہ دوسرے خط کے مشابہ ہوتا ہے۔ اس لئے قاضی کا تب کا خط ہونا بغیر حجت تامہ کے ثابت نہ ہوگا اور حجت اور پینہ کا ہونا اس لئے شرط ہے۔ کہ خط قاضی کے ذریعہ مدعی علیہ پر اس چیز کو لازم کیا جاتا ہے جو خط کے اندر تحریر کی گئی ہے اور کسی پر کسی چیز کو لازم کرنا بغیر پینہ کے نہیں ہوتا۔ اس لئے خط قاضی قبول کرنے کے لئے پینہ اور حجت تامہ کا ہونا ضروری ہے۔ اور ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کا قبول کرنا اس لئے جائز ہے کہ سابق میں گذر چکا کہ خط قاضی ایسے حقوق میں قبول کیا جاتا ہے جو حقوق شہادت سے ساقط نہ ہوتے ہوں اور جو حقوق شہادت سے ساقط نہیں ہوتے ان میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت بھی قبول کی جاتی ہے اس لئے خط قاضی قبول ہونے کے واسطے ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت بھی کافی ہے۔

بحلاف کتاب الاستئمان من اہل الحرب سے امام شافعی کے قیاس کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ دارا حرب کے بادشاہ کا خط امان امام مسلمین پر کسی چیز کو لازم نہیں کرتا بلکہ امام مسلمین کو اختیار ہے جی چاہے اس خط کو قبول کرے اہل حرب کو امن دے۔ اور جی چاہے امن نہ دے اور جو چیز ملزم (لازم کرنے والی) نہ ہو وہ چونکہ پینہ اور حجت کی محتاج نہیں ہوتی۔ اس لئے امن طلب کرنے کا خط بغیر پینہ کے قبول کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر قاضی نے مزنی (گواہوں کا تزکیہ اور تعدیل کرنے والے) کے پاس اپنا قاصد بھیجا تو مزنی نے قاضی کے پاس اپنا قاصد بھیجا تو یہ تزکیہ ملزم نہیں ہے۔ بلکہ گواہوں کی گواہی ملزم ہے اور جب تزکیہ ملزم نہیں ہے تو اسکو قبول کرنے کے واسطے پینہ اور حجت کا پایا جانا بھی شرط نہ ہوگا۔ یعنی مدعی علیہ پر قاصد کی وجہ سے حق لازم نہیں کیا گیا۔ بلکہ ان گواہوں کے ذریعہ لازم کیا گیا جو گواہ قاصد کے ذریعہ عدل قرار پائے ہیں۔ اور جب قاصد کے ذریعہ حق لازم نہیں کیا گیا تو قاصد کا پیغام قبول کرنے کے واسطے اس پر حجت کا ہونا بھی شرط نہ ہوگا۔ یہ واضح رہے کہ اگر ایک قاضی نے دوسرے قاضی کے پاس بجائے خط کے اپنا قاصد بھیجا تو

قاصد کے پیغام کی وجہ سے مدعی عیب پر کوئی فیصلہ نہیں تھوپا جائے گا۔ خواہ اس بات پر کہ یہ فلاں قاضی کا قاصد ہے بینہ ہو یا نہ ہو۔ حاصل یہ کہ کتاب القاضی الی القاضی کو بینہ کے ساتھ قبول کر لیا جاتا ہے مگر رسول القاضی الی القاضی کو بینہ کے ساتھ بھی قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور وجہ فرق یہ ہے کہ کتاب القاضی الی القاضی کے جواز پر خلاف قیاس اثر اور تابعین کا اجماع وارد ہو ہے اس لئے کتاب القاضی الی القاضی جائز ہوگا۔ اور رسول القاضی الی القاضی کے جواز پر چونکہ نہ اثر وارد ہوا اور نہ اجماع۔ اس لئے رسول القاضی الی القاضی قیاس کے مطابق ناجائز رہے گا۔

### قاضی کا تب خط پڑھ کر سنادے تاکہ گواہ مضمون سے واقف ہوں

قال ويجب ان يقرأ الكتاب عليهم ليعرفوا ما فيه او يعلمهم به لانه لا شهادة بدون العلم ثم يختمه بحضورهم و يسلمه اليهم كيلا يتوهم التغيير وهذا عند ابي حنيفة ومحمد لان عدم ما في الكتاب والختم بحضورتهم شرط وكذا حفظ ما في الكتاب عندهما ولهذا يدفع اليهم كتاباً اخر غير مختوم ليكون معهم معاونة على حفظهم وقال ابو يوسف اخرأ شئ من ذلك ليس بشرط والشرط ان يشهدهم ان لهذا كتابه وخاتمه وعن ابي يوسف ان الختم ليس بشرط ايضاً فسهل في ذلك لما ابتلى بالقضا وليس الخبر كالمعاينة واختار شمس الائمة السرخسي قول ابي يوسف

ترجمہ اور قاضی کا تب کے لئے واجب ہے کہ وہ گواہوں کو خط پڑھ کر سنادے تاکہ وہ اس کے مضمون سے واقف ہو جائیں یا خود ان کو مضمون سے آگاہ کر دے۔ کیونکہ بغیر علم کے گواہی نہیں ہوتی پھر ان کی موجودگی میں مہر لگا کر اس خط کو ان کے سپرد کر دے تاکہ اس میں تغیر کا وہم نہ ہو۔ اور یہ طرفین کے نزدیک ہے۔ اس لئے کہ خط کے مضمون کا علم اور گواہوں کی موجودگی میں مہر لگانا شرط ہے۔ اور اسی طرح طرفین کے نزدیک خط کے مضمون کا محفوظ ہونا شرط ہے۔ اور اسی وجہ سے قاضی کا تب گواہوں کو دوسرا خط بغیر مہر کا دے تاکہ ان کے ساتھ ان کی یادداشت پر معونت ہو۔ اور امام ابو یوسف نے آخر میں فرمایا کہ ان میں سے کوئی چیز شرط نہیں ہے۔ بلکہ شرط یہ ہے کہ ان کو اس بات پر گواہ کر لے کہ یہ اس کا خط اور اس کی مہر ہے اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ قاضی کا تب کی مہر بھی شرط نہیں ہے پس امام ابو یوسف نے اس بارے میں آسانی اس وقت پیدا کی جب خود عہدہ قضا کے ساتھ مبتلا ہوئے اور ”خبر“ مشاہدہ کے مانند نہیں ہوتی۔ اور شمس الائمة سرخسی نے امام ابو یوسف کے قول کو اختیار کیا ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ شہادت وغیرہ جو کچھ قاضی کا تب نے اپنے خط میں تحریر کیا ہے ”قاضی کا تب“ خط کا پورا مضمون گواہوں کو پڑھ کر سنادے یا بغیر پڑھے ان کو اس مضمون سے باخبر کر دے کیونکہ اگر گواہوں کو خط کا مضمون معلوم نہ ہو تو ان کی گواہی بغیر علم کے ہوگی۔ اور بغیر علم، گواہی دینا باطل ہے۔ چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”الآمن شهد با لحق وهم يعلمون“ مگر جس نے گواہی دی سچی اور ان کو خبر تھی۔ یعنی اگر کسی نے اپنے علم کے مطابق سچی گواہی دی تو وہ معتبر ہے۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ گواہ کو اس چیز کا علم ضروری ہے۔ جس کے بارے میں گواہی دینا چاہتا ہے۔ بہر حال قاضی کا تب نے جب گواہوں کے سامنے خط پڑھ کر سنایا ان کے اس کے مضمون سے باخبر کر دیا تو ان کی موجودگی میں مہر لگا کر سیل کر کے طرفین کے نزدیک اس خط کو گواہوں کے حوالہ



کردے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مدعی کے حوالہ کردے۔ اور مہر لگا کر سیل کرنا اس وجہ سے ہے تا کہ مضمون کے اندر تغیر و تبدل کا شبہ نہ رہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ خط کے مضمون سے گواہوں کو باخبر کرنا اور ان کی موجودگی میں مہر لگا کر سیل کرنا اور گواہوں کو خط کے مضمون کا تحمل شہادت کے وقت سے سیکر ادا کے وقت یا درہنہ طرفین کے نزدیک شرط ہے۔ اسی کے قائل امام شافعیؒ، امام احمد ہیں۔ اور ایک روایت امام مالکؒ کی بھی یہی ہے۔ چونکہ خط قاضی کے مضمون کا گواہوں کو یاد ہونا شرط ہے۔ اسی لئے یہ کہا گیا کہ قاضی کا تب ایک دوسرا بغیر مہر کا خط گواہوں کو دیدے تاکہ وہ اس کو دیکھ دیکھ کر مضمون یاد رکھیں۔ چنانچہ خط کے اندر مذکور امور میں سے اگر کوئی امر گواہوں سے گواہی کے وقت فوت ہو گیا تو طرفین کے نزدیک قاضی مکتوب الیہ اس خط کو قبول نہیں کرے گا۔ حضرت امام ابو یوسفؒ کا قول اول بھی طرفین کے قول کے مانند ہے۔ مگر امام ابو یوسفؒ کا آخری قول یہ ہے کہ خط کے مضمون سے گواہوں کا باخبر ہونا اور گواہوں کو مضمون کا یاد ہونا ان میں سے کوئی چیز شرط نہیں ہے۔ بلکہ فقط یہ شرط ہے کہ ان کو اس بات پر گواہ کر لے کہ یہ میرا خط اور میری مہر ہے۔ یہی ایک روایت امام مالکؒ کی ہے۔ چنانچہ اگر گواہوں نے قاضی مکتوب الیہ کے پاس یہ گواہی دی کہ یہ قاضی کا تب کا خط اور اس کی مہر ہے تو کافی ہوگا۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ مہر لگا کر سیل کرنا بھی شرط نہیں ہے۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ امام ابو یوسفؒ نے یہ آسانیاں اس وقت پیدا فرمائیں جب امام موصوف بذات خود منصب قضاء پر فائز ہوئے۔ پس امام ابو یوسفؒ نے تجربہ اور مشاہدہ کے بعد جو کچھ فرمایا ہے وہ زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ خبر، مشاہدہ کے مانند کبھی نہیں ہو سکتی اور لوگوں پر آسانی پیدا کرنے کے لئے شمس الائمہ سرحسی نے بھی حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول کو اختیار کیا ہے۔

### مکتوب الیہ قاضی خط کب قبول کرے

قال فاذا وصل الى القاضي لم يقبله الا بحضرة الخصم لانه بمنزلة اداء الشهادة فلا بد من حضوره بخلاف سماع القاضي الكاتب لانه للقل لا للحكم

ترجمہ پھر جب یہ خط قاضی مکتوب الیہ کے پاس پہنچا تو وہ اس کو قبول نہ کرے مگر مدعی علیہ کے سامنے کیونکہ یہ خط گواہی ادا کرنے کے مرتبہ میں ہے۔ اس لئے مدعی علیہ کا حاضر ہونا ضروری ہے۔ برخلاف قاضی کا تب کے سننے کے اس لئے کہ یہ گواہی نقل کے لئے ہے نہ کہ حکم کے لئے۔

تشریح صاحب قدوریؒ فرماتے ہیں کہ جب قاضی کا تب کا خط، قاضی مکتوب الیہ کو موصول ہو تو قاضی مکتوب الیہ اس خط کو مدعی علیہ کی موجودگی میں قبول کرے۔ یعنی مدعی علیہ کے حاضر ہونے پر اس خط کو مدعی یا گواہوں سے لے۔

دلیل یہ ہے کہ یہ خط، قاضی مکتوب الیہ کے سامنے گواہی ادا کرنے کے مرتبہ میں ہے۔ اور گواہی ادا کرتے وقت مدعی علیہ کا موجود ہونا ضروری ہے۔ لہذا اس خط کو قبول کرتے وقت بھی مدعی علیہ کا حاضر ہونا ضروری ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ قاضی کا تب کا یہ خط شہادۃ علی الشہادۃ کے مرتبہ میں ہے۔ کیونکہ قاضی کا تب اپنے خط کے ذریعہ گواہوں کے الفاظ، قاضی مکتوب الیہ کی طرف منتقل کرتا ہے۔ جیسا کہ شہد فرغ، شہادۃ اصل کی شہادت کے الفاظ نقل کرتا ہے۔ اور شہادت علی

الشہادت کی سماعت کے واسطے مدعی علیہ کا موجود ہونا ضروری ہوتا ہے۔ ہذا یہاں بھی خط قاضی و قیوں کرتے وقت مدعی علیہ کا موجود نہیں ہے۔ چنانچہ اگر مدعی علیہ کی عدم موجودگی میں قاضی کا تب گواہوں سے گواہی سنے گا تو اس کے سننے کے وقت مدعی علیہ کا موجود ہونا شرط کا تب کا سماعت کرنا فیصلہ دینے کے لئے نہیں ہوتا۔ بلکہ شہادت کے الفاظ کو منتقل کرنے کے واسطے ہوتا ہے۔ پس قاضی کا تب کا مدعی کے گواہوں کی گواہی کو سنتا ایسا ہو گیا جیسے شاہد فرع کا شاہد اصل کی شہادت کا سنتا اور اس کا نقل کرنا یعنی اس کو نقل کرنے کے لئے انھما اور شاہد فرع کے نقل شہادت کے وقت مدعی علیہ کا موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ لہذا یہاں بھی جب قاضی کا تب نے مدعی سے گواہوں کی سماعت کی تو اس مدعی علیہ کا موجود ہونا شرط نہ ہوگا۔ قدوری کی شرح قطع میں ہے کہ حضرت امام ابو یوسف کے نزدیک قاضی مکتوب مدعی علیہ کا تب کا خط مدعی علیہ کی عدم موجودگی میں بھی قبول کر سکتا ہے۔ یعنی قاضی امام ابو یوسف کے نزدیک خط قیوں کرتے وقت حاضر کی حاجت نہ ہوگا۔ ہاں اس کے بعد جب خط کی روشنی میں فیصلہ دے گا تو اس وقت مدعی علیہ کا موجود ہونا ضروری ہے تاکہ قضا ہی الغائب لازم نہ آئے۔

### مکتوب الیہ قاضی گواہوں کی موجودگی میں خط کی مہر کا ملاحظہ کرے

قال فاداسلمه الشهود الیہ نظر الی ختمه فاداشهدوا انه کتاب فلاں القاضی سلمه الیہ فی مجلس حکمہ و قضائہ و قراہ علیا و ختمه فتحہ القاضی و قراہ علی الحکم والزمہ ما فیہ و ہذا عند اسی حنیفہ و محمد و قال ابو یوسف اداشهدوا انه کتابہ و خاتمہ قبلہ علی مامر ولم یستطع فی الکتاب ظهور العدالۃ للفتح و الصحیح انه یفرض الکتاب بعد ثبوت العدالۃ کذا ذکرہ الخصاص لانہ ربما یتحتاج الی زیادۃ الشہود وانما مکملہم اداء الشہادۃ بعد قیام الحکم وانما یقبلہ المکتوب الیہ اذا کان الکاتب علی القضاء حتی لو مات عرن او لم یبق اھلا لا قضاء قبل وصول الکتاب لا یقبلہ لانہ التحق بواحد من الرعاہ ولہذا لا یقبل صارہ قاصباً احر فی غیر عملہ او فی غیر عملہما و کذلک لو مات المکتوب الیہ الا اذا کتب الی فلاں بن قاضی بلد کذا والی کل من یصل الیہ من قضاۃ المسلمین لان غیرہ صار تبعاً لہ وهو معرّف بخلاف ما کتب ابتداء الی کل من یصل الیہ علی ما علیہ متناخا لانہ غیر معرّف ولو کان مات الحکم یفقد باب علی وارثہ لقیامہ مقامہ

پھر جب (مدعی علیہ کی موجودگی میں) گواہوں نے قاضی مکتوب الیہ کو یہ خط سپرد کیا تو قاضی مکتوب الیہ اس کی مہر کو ملاحظہ کرے۔ پھر جب گواہوں نے گواہی دی کہ یہ خط فلاں قاضی کا ہے اس نے ہم کو یہ خط اپنی مجلس حکم و قضاء میں سپرد کیا اور ہم کو پڑھ کر سنایا۔ مہر لگا کر اس کو میل کر دیا تو قاضی مکتوب الیہ اس کو کھول کر مدعی علیہ کو پڑھ کر سنائے اور جو کچھ خط میں ہے اس کو اپنے ذمہ رکنے۔ ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ہے۔ اور امام ابو یوسف نے کہا کہ جب گواہوں نے گواہی دی کہ یہ اس کا خط اور اس کی مہر ہے تو مکتوب الیہ اس کو قبول کرے جیسا کہ گذرا۔ اور خط کھولنے کے واسطے گواہوں کی عدالت کا ظاہر ہونا شرط نہیں یا یہ ہے۔ اور صحیح یہ

ت ظاہر ہونے کے بعد کھولے۔ ایسا ہی امام خصاف نے ذکر کیا ہے۔ اس لئے کہ کبھی زیادہ گواہوں کی ضرورت پڑتی ہے۔ رائد گواہوں کی گواہی ادا کرنا اسی وقت ممکن ہوگا جب مہر قائم ہو۔ اور قاضی مکتوب الیہ اس خط کو اس وقت قبول کرے گا جب قاضی کا تب اپنے عہدہ قضاء پر موجود ہو۔ حتیٰ کہ خط پہنچنے سے پہلے اگر وہ مر گیا یا معزول ہو گیا یا قضاء کا اہل نہیں رہا تو قاضی مکتوب الیہ اس کے خط کو قبول نہیں کرے گا۔ اس لئے کہ وہ رعایا میں سے ایک شخص ہو گیا اور اسی وجہ سے اس کے خبر دینے کو دوسرا قاضی اس کے عمل کے علاوہ میں یا دونوں کے عمل کے علاوہ میں قبول نہ کرے گا۔ اور اسی طرح اگر قاضی مکتوب الیہ مر گیا، مگر یہ کہ جب اس نے یوں لکھا کہ فلاں شہر کے قاضی فلاں بن فلاں کی طرف اور ہ اس شخص کی طرف جس کو مسلمان قاضیوں میں سے یہ خط پہنچے اس لئے کہ مکتوب الیہ، غیر مکتوب الیہ کا تابع ہو گیا حالانکہ یہ غیر بھی معلوم ہے۔ برخلاف ایسی صورت کے جب ابتداء یوں لکھا کہ ہر ایسے قاضی کی طرف جس کو یہ خط پہنچے اس بنا پر جس پر ہمارے مشائخ ہیں۔ کیونکہ یہ معروف نہیں ہے اور اگر مدعی علیہ مر گیا تو قاضی مکتوب الیہ اس خط کو اس کے وارث پر نافذ کرے گا۔ کیونکہ اس کا وارث اس کا قائم مقام ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ جب مدعی علیہ کی موجودگی میں گواہوں نے یا مدعی نے قاضی کا یہ خط قاضی مکتوب الیہ کو سپرد کیا۔ تو قاضی مکتوب الیہ سب سے پہلے اس کی مہر کو ملاحظہ کرے۔ پھر جب گواہوں نے شہادت دی کہ یہ فلاں بن فلاں، فلاں شہر کے قاضی کا خط ہے، اس نے ہم کو یہ خط اپنی مجلس قضاء میں سپرد کیا اور پڑھ کر سنایا اور ہمارے سامنے مہر لگا کر اس کو سیل کر دیا تھا، تو قاضی مکتوب الیہ اس خط کو کھول کر مدعی علیہ کو پڑھ کر سن دے اور جو کچھ خط میں تحریر کیا گیا ہے اس کو مدعی علیہ پر لازم کر دے بشرطیکہ قاضی مکتوب الیہ کی رائے میں قاضی کا تب کا لکھا فیصدہ اور شہادت شریعت اسلام کے موافق ہو۔ اور مدعی علیہ کے پاس اس کے خلاف کوئی حجت نہ ہو۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تمام باتیں طرفین کا مذہب ہیں ورنہ قاضی امام ابو یوسف کا مذہب سابق میں گذر چکا کہ صرف اس پر گواہی کافی ہے کہ یہ خط فلاں قاضی کا ہے۔ اور اس کی یہ مہر ہے۔ اس قدر گواہی کے بعد قاضی مکتوب الیہ کے لئے خط قبول کرنا جائز ہے۔ باقی مذکورہ امور میں سے کوئی چیز شرط نہیں ہے۔ چنانچہ سابق میں کہا گیا قال ابو یوسف آخر اثنی من ذلک لیس بشرط و الشرط ان یشہد ان هذا کتابہ و خاتمہ۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ شیخ ابوالحسن قدوری نے اپنی کتاب مختصر القدوری میں خط کھولنے کے واسطے گواہوں کی عدالت کے ہونے کی شرط ذکر نہیں کی ہے یعنی یہ نہیں کہا کہ ”قاضی مکتوب الیہ“ گواہوں کی عدالت دریافت کر کے خط کھولے بلکہ صرف یہ تھا۔ جب گواہوں نے گواہی دی کہ یہ خط فلاں قاضی کا ہے اس نے ہم کو مجلس قضاء میں سپرد کیا۔ اور ہم کو پڑھ کر سنایا اور ہمارے سامنے مہر سیل کر دیا تھا تو قاضی مکتوب الیہ خط کو کھولے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب قدوری کے نزدیک خط کھولنے کے لئے گواہوں کی عدالت کے بارے میں دریافت کرنا اور عدالت کا ظاہر ہونا شرط نہیں ہے۔ بلکہ عدالت ظاہر ہوئے بغیر قاضی مکتوب الیہ کے لئے خط کھول سکتا ہے۔ صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ قاضی مکتوب الیہ گواہوں کی عدالت ظاہر ہونے کے بعد خط کھولے یعنی خط کھولنے کے واسطے گواہوں کی عدالت کا ظاہر ہونا شرط ہے۔ ایسا ہی امام خصاف نے ذکر کیا ہے۔ کیونکہ جو گواہ خط کھولے ہیں ان کی عدالت ظاہر نہ ہونے کی وجہ سے بسا اوقات مدعی زیادہ گواہوں کا محتاج ہوتا ہے۔ اس طور پر کہ مدعی علیہ ان

گواہوں پر طعن اور تکمیر کر دے۔ اور یہ کہے کہ مزید دوسرے گواہ پیش کئے جائیں۔ پس ان زائد گواہوں کے لئے گواہی ادا کرنا اسی وقت ممکن ہوگا جب کہ مہر موجود ہو۔ کیونکہ زائد گواہ یہی گواہی دیں گے کہ یہ فلاں قاضی کا خط اور اس کی مہر ہے۔ اور یہ گواہی اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ مہر موجود ہو ورنہ اگر مہر توڑ دی گئی تو یہ گواہی دینا کس طرح درست ہوگا کہ یہ فلاں قاضی کی مہر ہے۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ قاضی مکتوب الیہ مذکورہ خط اسی وقت قبول کرے گا جب کہ قاضی کاتب، منصب قضاء پر فائز ہو۔ چنانچہ اگر قاضی کاتب مرگیا یا معزول کر دیا گیا یا جنون یا بیہوشی یا مرتد ہونے یا دارالخربہ میں چلے جانے یا بعض حضرات کے نزدیک فسق کی وجہ سے اہلیت قضاء سے خارج ہو گیا۔ حالانکہ ابھی تک خط قاضی مکتوب الیہ کے پاس نہیں پہنچا یا خط پہنچ تو گیا مگر قاضی مکتوب الیہ مدعی الیہ کو پڑھ کر نہیں سنا تو یہ خط باطل ہو جائے گا۔ اور قاضی مکتوب الیہ اس کو قبول نہیں کرے گا۔ اور اس کے مطابق مدعی علیہ کے خلاف کوئی فیصلہ نہیں کرے گا حضرت امام ابو یوسف امام شافعی اور امام احمد نے فرمایا کہ قاضی مکتوب الیہ اس حال میں بھی خط کو قبول کرے اسی کے مطابق عمل کرے گا۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ کتاب القاضی الی القاضی، شہادت علی الشہادت کے مانند ہے۔ کیونکہ کتاب القاضی کے ذریعہ مکتوب الیہ کی طرف ان گواہوں کی شہادت کو منتقل کیا جاتا ہے جن گواہوں نے قاضی کاتب کے پاس گواہی دی ہے اور گواہی نقل کرنا، کتابت اور لکھنے سے مکمل ہو گیا ہے۔ پس خط پہنچنے سے پہلے قاضی کاتب کا مرنا یا اہلیت قضاء سے خارج ہونا ایسا ہے جیسے شہود فرغ اداۓ شہادت کے بعد فیصلہ سے پہلے مر گئے ہوں اور شہود فرغ کا اداۓ شہادت کے بعد قاضی کے فیصلہ دینے سے پہلے مر جانا قضاء قاضی کے لئے مانع نہیں ہوتا، بلکہ قاضی ان کے مرنے کے بعد بھی ان کی شہادت علی الشہادت کی بنیاد پر فیصلہ دے گا۔ اسی طرح خط تحریر کر کے مہر وغیرہ لگانے کے بعد اگر قاضی کاتب مر گیا تو بھی قاضی مکتوب الیہ اس خط کو قبول کرے گا اور اس پر عمل کرے گا۔ لیکن ہماری طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ محض کتابت اور تحریر سے شہادت کو نقل کرنا مکمل نہیں ہوتا۔ بلکہ نقل شہادت اس وقت پورا ہوگا جب خط قاضی مکتوب الیہ کے پاس پہنچ جائے گا۔ اور قاضی مکتوب الیہ اس کو مدعی علیہ کے سامنے پڑھ کر سنادے پس قاضی مکتوب الیہ کے خط کو پڑھ کر سنانے سے پہلے قاضی کاتب کا مر جانا ایسا ہے جیسے شہود فرغ اداۓ شہادت سے پہلے مر جائیں۔ اور شہود فرغ اگر اداۓ شہادت سے پہلے مر جائیں تو قاضی کوئی فیصلہ نہیں دے گا۔ پس اسی طرح قاضی مکتوب الیہ کے خط پڑھ کر سنانے سے پہلے قاضی کاتب مر گیا یا قضاء کا اہل نہ رہا تو بھی قاضی مکتوب الیہ اس خط پر عمل نہیں کرے گا اور کوئی فیصلہ نہ دے گا۔

خط قبول نہ ہونے پر طرفین کی دلیل یہ ہے کہ قاضی مکتوب الیہ کے خط پڑھ کر سنانے سے پہلے اگر قاضی کاتب مر گیا یا معزول ہو گیا یا جنون وغیرہ کی وجہ سے اہلیت قضاء سے خارج ہو گیا تو وہ رعایا میں سے ایک شخص ہو گیا یعنی عام آدمی کی طرح ہو گیا اور جب قاضی کاتب حاکم نہ رہا بلکہ عام آدمی ہو گیا تو خط کے ذریعہ اس کا فیصلہ اور حکم بھی نافذ نہ ہوگا کیونکہ عام آدمی کا کوئی فیصلہ نافذ نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ایک قاضی نے دوسرے قاضی کو اپنے ولایت قضاء کے علاوہ دوسرے شہر میں کوئی خبر دی مثلاً یہ کہا کہ فلاں شخص کا فلاں شخص پر حق ثابت ہے تو اس دوسرے شہر کا قاضی محض اس خبر پر فیصلہ نہ دے گا۔ کیونکہ خبر دینے والا قاضی اپنی ولایت قضاء کے علاوہ دوسرے شہر میں ایک عام آدمی کی طرح ہے اور محض ایک عام آدمی کی خبر پر فیصلہ نہیں دیا جاتا۔ لہذا مذکورہ قاضی کی خبر پر بھی فیصلہ نہ دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر دو قاضی ایسے شہر میں جمع ہو گئے جو دونوں کی ولایت قضاء سے باہر ہے اور ان میں سے ایک



نے دوسرے کو خبر دی کہ میرے نزدیک فلاں کا فلاں پر حق ثابت ہے تو وہ اس خبر پر عمل نہیں کر سکتا۔ کیونکہ دونوں حضرات اس شبہ میں عام آدمیوں کی طرح ہیں اور عام آدمیوں کا فیصلہ شرعاً نافذ نہیں ہوتا۔ لہذا ان کا فیصلہ بھی اپنی ولایت قضاء کے علاوہ میں نافذ نہ ہوگا۔ اس دلیل پر آپ کا اشکال ہے۔ وہ یہ کہ آپ نے فرمایا کہ ارقاضی کا تب مرثیہ یا معزول ہو گیا یا جنون وغیرہ کی وجہ سے اہلیت قضاء سے خارج ہو گیا تو وہ مرثیہ یا معزول ہو گیا یعنی عام آدمی کی طرح ہو گیا۔ حالانکہ معزول ہونے کی صورت میں قاضی کا عام آدمی کی طرح ہونا ظاہر ہے۔ لیکن موت اور جنون کی صورت میں اس کو عام آدمی کے ساتھ کیسے لاحق کیا جاسکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی مصنف کا کلام ترقی من الادنی الی الاعلیٰ کے قبیل سے ہے۔ یعنی ارقاضی کا تب زندہ ہو اور قضاۃ اہل بھی ہو مگر قاضی کا تب ایسے کے پاس خط پہنچنے سے پہلے معزول ہو گیا تو اس کا کلام حجت نہیں ہوگا۔ پس جس صورت میں قاضی کا تب زندہ ہی نہ رہا یا زندہ تو ہے مگر جنون وغیرہ کی وجہ سے قضاء کا اہل نہ رہا تو اس صورت میں اس کا کلام بدرجہ اولیٰ حجت نہیں ہوگا۔ اس تقریر کے بعد کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔

ساحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر خط پہنچنے سے پہلے قاضی مکتوب الیہ مرگیا تو بھی یہ خط بے فائدہ ہو جائے گا اور دوسرا قاضی جو اس کی جگہ فائز ہو گا وہ اس خط کو قبول نہیں کرے گا۔ حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ قاضی مکتوب الیہ کی وفات کے بعد جو قاضی اس کی جگہ آئے گا وہ اس خط کو قبول کرے گا۔ یہی قول امام احمد کا ہے۔ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر قاضی کا تب نے یہ لکھا کہ فلاں شبہ کے قاضی فلاں بن فلاں کی طرف مسلمان قاضیوں میں سے ہر اس قاضی کی طرف جس کو یہ خط ملے اور پھر قاضی مکتوب الیہ خط پہنچنے سے پہلے مر جائے تو جو قاضی اس کی جگہ فائز ہو گا وہ بالاتفاق اس خط کو قبول کریگا۔ پس اسی طرح ارقاضی والی کل من بصل الیہ من قضاۃ المسلمین نہ لکھا ہو تو اس صورت میں بھی قاضی مکتوب الیہ (میت) کا قائم مقام اس کو قبول کرے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ قاضی کا تب نے قاضی مکتوب الیہ (میت) کے علم اور امانت پر اعتماد کیا ہے۔ اور دوسرے کے علم و امانت پر اعتماد نہیں کیا ہے۔ اور قاضی کو امانت میں متفوت بھی ہوتے ہیں۔ پس جس پر قاضی کا تب نے اعتماد کیا ہے وہ تو خط قبول کر سکتا ہے مگر دوسرا جو اس کا قائم مقام ہے وہ اس خط کو قبول نہیں کر سکتا۔

ہاں ارقاضی کا تب نے یوں لکھا کہ فلاں شبہ کے قاضی فلاں بن فلاں کی طرف اور ہر ایسے قاضی کی طرف جس کو مسلمان قاضیوں میں سے یہ خط پہنچے تو قاضی مکتوب الیہ کے مرنے سے یہ خط لغو نہ ہوگا بلکہ جس قاضی کو پہنچا اور مدعی علیہ اس کی ولایت میں ہے تو وہ قاضی عمل کرے گا کیونکہ مکتوب الیہ میت کے علاوہ جو بھی اس کا قائم مقام ہو گا وہ مکتوب الیہ کا تابع ہوگا۔ حالانکہ یہ قاضی بھی مکتوب الیہ کا قائم مقام ہونے کی وجہ سے معصوم ہے۔ پس من معصوم الی معلوم کی شرط پائی گئی اور جب شرط پائی گئی تو خط کو قبول کرنا جائز ہوگا۔ اور قاضی کا تب نے ابتداء یہ لکھا کہ ہر ایسے قاضی کی طرف جس کو یہ خط پہنچے تو یہ خط لغو ہوگا۔ اس کو کوئی قاضی بھی قبول نہ کرے گا۔ یہی ہمارے مشائخ کا مذہب ہے کیونکہ اس صورت میں قاضی مکتوب الیہ مجہول ہے اور جب قاضی مکتوب الیہ مجہول ہے تو من معصوم الی معلوم کی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے یہ خط قبول نہ ہوگا۔ اور اس پر عمل نہ ہوگا۔



صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر قاضی مکتوب الیہ کے پاس خط پہنچنے سے پہلے مدعی علیہ مرئیہ تو قاضی مکتوب الیہ اس خط کو اس کے وارثوں پر نافذ کرے گا کیونکہ وارث اس کا قائم مقام ہے۔

### قاضی کا دوسرے قاضی کی طرف خط حدود و قصاص میں قابل قبول نہیں

ولا يقبل كتاب القاضى الى القاضى فى الحدود والقصاص لان فيه شبهة البدلية فصار كالشهادة على الشهاد قولان مـا هما على الاسقاط وفى قبوله سعى فى اثباتهما

ترجمہ اور حدود و قصاص میں خط قاضی ان القاضی قبول نہ ہوگا کیونکہ اس میں بدل کا شبہ ہے۔ پس شہادت علی الشہادۃ کے مانند ہو گیا۔ اور اس لئے کہ ان دونوں کی بنیاد ساقط کرنے پر ہے۔ اور خط قاضی قبول ہونے میں ان کو ثابت کرنے میں دشواری ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ حدود و قصاص میں کتاب القاضی الی القاضی قبول نہ ہوگا۔ یہی ایک قوں امام شافعی کا ہے اور امام مالک اور امام احمد نے فرمایا کہ حدود و قصاص میں بھی کتاب القاضی ان القاضی مقبول ہوگا۔ یہی ایک قوں امام شافعی کا ہے۔

امام مالک اور امام احمد کی دلیل یہ ہے کہ اعتماد گواہوں پر ہوتا ہے اور گواہ قاضی کا تب کے پاس گواہی دے چکا اور اس خط کو لانے والے گواہوں نے قاضی مکتوب الیہ کے پاس اس کی صحت کی گواہی دیدی ہے۔ پس جب فیصلہ کا دار و مدار شہادت پر ہے۔ اور شہادت دی جا چکی ہے۔ تو حدود و قصاص میں بھی خط قاضی قبول کر کے قاضی مکتوب الیہ فیصلہ دیدے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ خط قاضی میں بدلیت کا شبہ موجود ہے بایں طور کہ اسی گواہوں نے قاضی کا تب کے سامنے گواہی دی ہے اور قاضی کا تب نے اس کو قلم بند کر کے قاضی مکتوب الیہ کی طرف منتقل کر دیا ہے تو یہ شہادت علی الشہادۃ کے قییل سے ہو گیا اور حدود و قصاص میں چونکہ شہادت علی الشہادۃ کو قبول نہیں کیا جاتا اس لئے خط قاضی الی القاضی بھی قبول نہ ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ حدود و قصاص کی بنیاد ساقط کرنے پر ہے یعنی امرکافی کو شش یہ ہونی چاہیے کہ ان کو ساقط کر دیا جائے۔ حالانکہ خط قاضی قبول کرنے میں ان کو ثابت کرنا لازم آتا ہے اس لئے حدود و قصاص میں خط قاضی قبول نہ ہوگا۔

نبیل احمد غنی عن



## فصل آخر

### یہ دوسری فصل ہے

تشریح یہ فصل کتاب القاضی الی القاضی کا تتمہ ہے۔ لیکن فصل کے بعد لفظ آخر کا ذکر کرنا بظاہر درست نہیں ہے۔ کیونکہ کتاب القاضی الی القاضی میں اس سے پہلے کوئی فصل مذکور نہیں ہے۔ صاحب عنایہ نے فرمایا کہ اس فصل کو باب ادب القاضی کی دوسری فصل قرار دینا زیادہ مناسب ہے۔ کیونکہ ادب القاضی میں اس سے پہلے فصل فی الحسب ہے۔ لہذا اس کو دوسری فصل قرار دینا درست ہوگا۔

### حدود و قصاص کے علاوہ عورت کے قضا کا حکم

و یجوز قضاء المرأة فی کل شیء الا فی الحدود والقصاص اعتباراً بشہادتہا فیہما و قد مر الوجه

ترجمہ اور عورت کا حکم قضاء ہر چیز میں جائز ہے علاوہ حدود و قصاص کے۔ ان دونوں میں عورت کی شہادت پر قیاس کرتے ہوئے اور وجہ گذر چکی ہے۔

تشریح صاحب قدوریؒ نے فرمایا کہ حدود و قصاص کے علاوہ ہر معاملہ میں عورت کو قاضی بنانا جائز ہے۔ اور حدود و قصاص کے علاوہ ہر معاملہ میں اس کا فیصلہ نافذ ہوگا۔ احناف اسی کے قائل ہیں لیکن امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے فرمایا کہ عورت کو کسی بھی معاملہ میں قاضی بنانا جائز نہیں ہے۔ اور اس کا فیصلہ حدود و قصاص میں نافذ ہوگا نہ کسی دوسرے معاملہ میں ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت ناقص العقل ہونے کی وجہ سے مقدمات کا فیصلہ کرنے اور بحیثیت قاضی، عدالت میں حاضر ہونے کی اہل نہیں ہے۔ اس لئے اس کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے۔ بخاری شریف کی حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا لن یفصل قوم و لو امر ہم امراة یعنی ایسی قوم ہرگز فلاح یاب نہ ہو سکے گی جس نے اپنے معاملات کا والی کسی عورت کو مقرر کیا ہو۔ عورت کو والی بنانے پر آنحضرت ﷺ کا عدم فلاح کی خبر دینا، اس بات کی تین دلیل ہے کہ عورت کو قاضی اور حاکم بنانا جائز نہیں ہے۔

ہماری دلیل عورت کے حکم قضاء کو اس کی شہادت پر قیاس کیا گیا ہے۔ یعنی حکم قضاء، شہادت کے حکم سے مستفاد ہے۔ پس جو شخص شہادت کا اہل ہے وہ قضاء کا بھی اہل ہوگا۔ اور جو شہادت کا اہل نہیں وہ قضاء کا اہل بھی نہ ہوگا۔ پس عورت کی شہادت چونکہ حدود و قصاص کے علاوہ میں جائز ہے اس لئے حدود و قصاص کے علاوہ میں اس کا حکم قضاء بھی جائز ہوگا۔ اور حدود و قصاص میں عورت کی شہادت چونکہ جائز نہیں ہے۔ اس لئے حدود و قصاص میں اس کا حکم قضاء بھی جائز نہ ہوگا۔

### قاضی کے لئے نائب مقرر کرنے کا حکم

ولیس للقاصی ان یتخلف علی القضاء الا ان یفوض الیہ ذلک لانه قلد القضاء دون التقليد بہ فصار کتوکیل الوکیل بخلاف المامور باقامة الجمعة حیث یتخلف لانه علی شرف الفوات لتوقته فکان الامر بہ اذنافی الاستحلاف دلالة ولا كذلك القضاء ولو قضی الثانی بمحضر من الاول او قضی الثانی فاجاز

الاول حار كما في الوكالة وهذا لانه حصره راي الاول وهو الشرط واذا فوض اليه يملكه فيصير الثاني نائباً عن الاصل حتى لا يملك الاول عرله الا اذا فوض اليه العزل هو الصحيح

ترجمہ اور قاضی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ قضاء پر اپنا خلیفہ مقرر کرے۔ مگر یہ کہ اس کو یہ اختیار سپرد کیا گیا ہو۔ اس لئے کہ اس کو عہدہ قضاء سپرد کیا گیا ہے اس کو قاضی بنانے کا اختیار نہیں دیا گیا ہے۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے وکیل کا وکیل بنانا۔ برخلاف اس شخص کے جو نماز جمعہ قائم کرنے کے واسطے مقرر ہو چنانچہ وہ اپنا خلیفہ مقرر کر سکتا ہے۔ کیونکہ نماز جمعہ وقت محدود ہونے کی وجہ سے فوت ہونے کے سہارے پہلے ہے۔ پس اداۓ جمعہ کا حکم دینا دلالتہ خلیفہ مقرر کرنے کی اجازت ہے۔ اور قضاء کا یہ حال نہیں ہے۔ اور اگر دوسرے قاضی نے پہلے قاضی کی موجودگی میں فیصلہ دیا یا دوسرے قاضی نے فیصلہ دیا۔ پھر اول نے اس کی اجازت دے دی تو جائز ہے جیسے وکالت میں ہے۔ اور یہ جو اس سے ہے کہ اس حکم میں قاضی اول کی رائے موجود ہوگی۔ اور یہی شرط تھی۔ اور جب بادشاہ نے قاضی کو خلیفہ رزیک اختیار سپرد کیا ہو تو قاضی اس کا مالک ہوگا۔ اور قاضی ثانی، اصل (بادشاہ) کا نائب ہوگا حتیٰ کہ قاضی اول اس کو معزول کرنے کا مجاز نہ ہوگا مگر جبکہ اس کو معزول کر دینے کا بھی اختیار دیا ہو۔ یہی صحیح ہے۔

تشریح صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ قاضی کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ وہ مذکور کی وجہ سے یا بغیر مذکور کے قضاء کے سلسلہ میں کسی کو اپنا نائب اور خلیفہ مقرر کرے۔ ہاں اگر سلطان اور حاکم اعلیٰ نے اس کو یہ اختیار پیدا ہو تو نائب مقرر کرنا جائز ہے۔ اسی کے قائل امام شافعی، امام مالک اور امام احمد ہیں۔ حضرت امام شافعی کے ایک شاگرد اصطخری سے مروی ہے کہ اگر قاضی ایسے معاملہ میں اپنا نائب مقرر کرے جس پر وہ خود ور نہیں ہے تو یہ بغیر سلطان کی اجازت کے بھی جائز ہے۔ یہ اختلاف اس وقت ہے جب کسی کو قاضی مقرر کرتے وقت سلطان نے سکوت اختیار کیا ہو، نہ خلیفہ مقرر کرنے کی اجازت دی ہو اور نہ منع کیا ہو۔ ورنہ اگر سلطان نے قاضی کو نائب کرنے کی اجازت دی ہو تو قاضی بالاتفاق اپنا نائب مقرر کرنے کا مجاز ہے۔ اور اگر سلطان منع کر دے تو بالاتفاق نائب مقرر کرنا ناجائز ہے۔ بہر حال سلطان کی اجازت کی بغیر قاضی اپنا نائب مقرر نہیں کر سکتا کہ اس کو فقط قاضی بنایا گیا ہے اور اس کو قاضی بنانے کا اختیار نہیں دیا گیا ہے۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے ایک وکیل کا اپنی جگہ دوسرے کو وکیل کرنا یعنی جس طرح بغیر منوکل کی اجازت کے وکیل کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ دوسرے کو اپنی جگہ وکیل مقرر کرے۔ اسی طرح قاضی کو بغیر سلطان کی اجازت کے اپنا نائب اور خلیفہ مقرر کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر کسی کو نماز جمعہ پڑھانے کے لئے مقرر کیا ہو تو وہ اپنا خلیفہ اور نائب مقرر کر سکتا ہے اگرچہ اس کو سلطان نے اس کی اجازت نہ دی ہو۔ کیونکہ جمعہ کا وقت بہت تنگ ہوتا ہے۔ پس اگر مقرر باقامۃ الجمعہ کسی مذکور کی وجہ سے نماز جمعہ ادا کرنے سے عاجز ہو جائے اور اس کو خلیفہ مقرر کرنے کی اجازت نہ ہو تو جب تک وہ سلطان اور امام المسلمین کو خبر کرے گا۔ اس وقت تک نماز جمعہ کا وقت ہی نکل جائے گا حالانکہ اس کو اداۓ جمعہ کے واسطے مقرر کیا گیا تھا۔ پس سلطان اور امام المسلمین کا کسی کو اداۓ جمعہ کے واسطے اجازت دینا دلتہ اس بات کی بھی اجازت دینا ہے کہ بوقت ضرورت نماز جمعہ ادا کرنے کیلئے کسی کو اپنا خلیفہ مقرر کر لے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ مقرر باقامۃ الجمعہ نماز جمعہ پڑھانے کے لئے اپنا خلیفہ اس کو مقرر کر سکتا ہے جس نے خطبہ جمعہ سنا ہو۔ کیونکہ خطبہ، افتتاح جمعہ کے شرائط میں سے ہے اور یہ حکم اس

وقت ہے جب مامور باقمتہ الجمعہ کو خطبہ کے بعد نماز جمعہ شروع کرنے سے پہلے کوئی عذر پیش آیا ہو۔ اور اگر مامور باقمتہ الجمعہ، خطبہ سے پہلے ہی معذور ہو گیا تو جس کو خلیفہ مقرر کرے گا وہی خطبہ دے گا۔ اور وہی نماز جمعہ پڑھائے گا۔ اور اگر مامور باقمتہ الجمعہ نے خطبہ کے بعد نماز جمعہ شروع کر دی اور پھر اس کو حادثہ لاحق ہو گیا تو وہ مقتدیوں میں سے جس کو چاہے خلیفہ مقرر کرے۔ خواہ اس نے خطبہ سننا ہو خواہ خطبہ نہ سنا ہو۔ اس لئے کہ اس صورت میں خلیفہ کا کام باقی نماز کو پورا کرنا اور جو حصہ مامور باقمتہ الجمعہ ادا کر چکا ہے اس پر بنا کرنا ہے۔ نماز جمعہ کا افتتاح کرنا اس کا کام نہیں ہے بلکہ افتتاح مامور باقمتہ الجمعہ کر چکا ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ خطبہ، افتتاح جمعہ کے شرائط میں سے ہے نہ کہ بنائے جمعہ کے شرائط میں سے۔ بہر حال خلاصہ یہ ہے کہ نماز جمعہ کا وقت چونکہ تنگ ہوتا ہے اس میں اتنی گنجائش نہیں ہوتی کہ عذر پیش آجائے پر سلطان کو مطلع کرے اس لئے جو شخص نماز جمعہ قائم کرنے پر مامور ہوگا اس پر سلطان کی طرف سے دالہ اس کی بھی اجازت ہوگی کہ ضرورت پڑنے پر وہ کسی کو بھی اپنا خلیفہ مقرر کر دے۔ برخلاف حکم قضاء کے کہ اس کے واسطے کوئی وقت متعین نہیں ہے۔ اور جب کوئی وقت متعین نہیں ہے تو عذر پیش آنے پر تاخیر کی وجہ سے اس کے فوت ہونے کا امکان بھی باقی نہیں رہا۔ اور جب تاخیر کی وجہ سے حکم قضاء کے فوت ہونے کا امکان نہیں رہا۔ تو قاضی، حکم قضاء میں اگر کسی کو اپنا خلیفہ مقرر کرنا چاہے تو اس کے لئے سلطان اور حاکم اعلیٰ کی طرف سے اجازت درکار ہوگی بغیر صریحی اجازت کے قاضی اپنا خلیفہ مقرر کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر قاضی نے امام المسلمین کی اجازت کے بغیر اپنا خلیفہ اور نائب مقرر کیا اور اس نے کسی مقدمہ میں اصل قاضی کی موجودگی میں کوئی فیصلہ دیا یا قاضی کی عدم موجودگی میں فیصلہ دیا مگر جب قاضی کو معلوم ہوا تو قاضی نے اجازت دیدی تو ان دونوں صورتوں میں نائب کا فیصلہ جائز اور قابل عمل ہوگا۔ بشرطیکہ نائب صاحب میں اہلیت قضاء موجود ہو۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی وکیل نے اپنے موکل کی اجازت کے بغیر کسی دوسرے آدمی کو اپنی طرف سے وکیل مقرر کر دیا اور وکیل ثانی نے وکیل اول کی موجودگی میں تصرف کیا یا وکیل اول کی عدم موجودگی میں تصرف کیا۔ مگر وکیل اول نے اجازت دیدی تو دونوں صورتوں میں وکیل ثانی کا تصرف جائز ہوتا ہے۔ پس اسی طرح مذکورہ دونوں صورتوں میں نائب قاضی کا حکم بھی جائز اور نافذ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے مسئلہ قضاء اور مسئلہ وکالت میں جواز کی دلیل دیتے ہوئے فرمایا کہ جب خلیفہ اور نائب نے اصل قاضی کی موجودگی میں حکم دیا، یا اصل قاضی کی عدم موجودگی میں حکم دیا تھا مگر اصل قاضی نے اس کو جائز کر دیا تو اس حکم میں اصل قاضی کی رائے موجود ہوگئی اور یہی جواز حکم کی شرط ہے۔ پس جب اصل قاضی کی رائے (جو جواز حکم کے لئے شرط تھی) وہ پائی گئی تو یہ حکم نافذ ہوگا۔ یہی تقریر مسئلہ وکالت میں کی جائے گی۔ صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ اگر سلطان اور امام المسلمین نے قاضی کو نائب اور خلیفہ بنانے کا اختیار دیا مثلاً سلطان نے قاضی سے کہا کہ ”وَلَمْ يَنْشَأْ“ تو جس کو چاہے اپنا والی اور نائب مقرر کرے قاضی کو یہ اختیار حاصل ہوگا۔ لیکن یہ خیال رہے کہ دوسرا قاضی جس کو قاضی اول نے منتخب کیا ہے وہ امام المسلمین اور سلطان وقت کا نائب ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ قاضی اول اس کو معزول کرنے کا مجاز نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کا تقرر امام المسلمین کی جانب سے ہوا ہے۔ لہذا اس کو معزول کرنے کا اختیار بھی امام المسلمین ہی کو حاصل ہوگا۔ ہاں اگر امام المسلمین نے قاضی کو معزول کرنے کا اختیار بھی دیدیا ہو۔ مثلاً یہ کہ ”يُحْضَرُ“ مثلاً یہ کہ ”يُحْضَرُ“ یعنی جس کو چاہے تبدیل کرے۔ تو صحیح قول کے مطابق اس صورت میں قاضی اول نائب کو معزول کرنے کا بھی مجاز ہوگا۔ اور سلطان نے کسی کو قاضی القضاۃ کا



منصب جلیل پہ دیا تو اس کو اپنے ماتحت قاضی مقرر کرنے اور ان کو معزول کرنے کا پورا پورا حق حاصل ہے۔ کیونکہ قاضی القضاۃ وہی شخص کہلاتا ہے جو قاضیوں میں عزلاً اور نصباً تصرف کا مجاز ہو۔

### حاکم کے حکم کو قاضی کی عدالت میں پیش کیا تو قاضی کس حکم کو نافذ کرے گا

قال واذا رفع الی القاضی حکم حاکم امضاه الا ان یخالف الكتاب او السنة او الاحماع بان یکون قولاً لا دلیل علیہ و فی الحامع الصغیر وما اختلف فیہ الفقهاء فقضی بہ القاضی ثم حاء قاض اخریری غیر ذلک امضاه والاصل ان القضاء متی لاقی فصلاً محتهداً فیہ ینفذو لایردہ غیرہ لان اجتہاد الثانی کاجتہاد الاول وقد ترجح الاول بالتصالح القضاء به فلا ینقص بما هو دونہ

ترجمہ اور اگر کسی حاکم کے حکم کا کسی قاضی کے پاس مرافعہ کیا گیا تو قاضی اس حکم کو نافذ کرے گا۔ مگر یہ کہ وہ حکم کتاب یا سنت یا اجماع کے خلاف ہو۔ بایں طور کہ ایسا قول ہو جس پر کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ جس مسئلہ میں فقہاء نے اختلاف کیا پھر کسی قاضی نے اس میں حکم دیا پھر دوسرا قاضی آیا جس کی رائے اس کے خلاف ہے تو وہ بھی حکم اول کو نافذ کرے اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب کسی مختلف فیہ صورت میں حکم قضاء لاحق ہوتا ہے تو وہ نافذ ہو جاتا ہے اور دوسرا حاکم اس کو رد نہیں کر سکتا اس لئے کہ دوسرے کا اجتہاد اول کے اجتہاد کے مانند ہے۔ اور اجتہاد اول کے ساتھ حکم قضاء متصل ہو کر اس کو ترجیح ہو گئی تو وہ ایسے اجتہاد سے نہیں ٹوٹے گا جو اس سے کمتر ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے کہا کہ اگر کسی قاضی کی عدالت میں کسی حاکم کے حکم کا مرافعہ کیا گیا یعنی اپیل کی ہے تو قاضی اسی سابقہ حکم کو نافذ کرے گا بشرطیکہ حاکم کا یہ حکم کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع کے خلاف نہ ہو۔ چنانچہ اگر حاکم کا حکم مذکورہ اولہ میں سے کسی کے خلاف ہو تو قاضی اعلیٰ جس کے پاس مرافعہ کیا گیا ہے وہ اس حکم کو نافذ نہ کرے گا۔ مثلاً ماتحت قاضی نے متروک التسمیہ غامدا کے حلال ہونے کا حکم دیا۔ حالانکہ یہ حکم باری تعالیٰ کے قول ولا تأکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ کے خلاف ہے یا مثلاً ماتحت قاضی نے ایک گواہ اور مدعی کی قسم کی بنیاد پر فیصلہ دیدیا حالانکہ یہ حکم باری تعالیٰ کے قول فاستشهدوا شہیدین من رجالکم فان لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان کے خلاف ہے۔ یا مثلاً ماتحت قاضی نے یہ حکم دیا کہ مطلقہ ثلاث بغیر وطی کے محض زون ثانی کے ساتھ نکاح کرنے سے زون اول کے لئے حلال ہو گئی ہے حالانکہ یہ حکم حدیث رفاعہ لا حتی تذوقی من عسیلتہ و بذوق من عسیلتک کے خلاف ہے۔ یا مثلاً ماتحت قاضی نے نکاح متعہ کے حلال ہونے کا حکم دیا۔ حالانکہ یہ حکم اجماع صحابہ کے خلاف ہے۔ پس ان صورتوں میں اگر قاضی اعلیٰ کی عدالت میں اپیل کی گئی تو قاضی اعلیٰ ماتحت قاضی کے اس حکم کو نافذ نہ کرے جو کتاب یا اجماع کے خلاف ہے۔ قدوری کی عبارت بان یکون قولاً لا دلیل علیہ میں ایک نسخہ کے مطابق تو یہی عبارت ہے۔ اور قدوری کے بعض نسخوں میں۔ ”او یکون قولاً لا دلیل علیہ“ کی عبارت ہے۔ پس ”او یکون قولاً لا دلیل علیہ“ نسخہ کے مطابق عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر قاضی اعلیٰ کی عدالت میں ماتحت قاضی کے کسی فیصلہ کا اپیل کیا گیا تو قاضی اعلیٰ اسی فیصلہ کو نافذ کرے گا۔ لیکن اگر ماتحت قاضی کا فیصلہ قرآن حدیث یا سنت کے خلاف ہو جیسا کہ سابق میں مثالیں گزر چکی ہیں یا

ما تحت قاضی کا حکم ایسا قول ہو جس پر کوئی دلیل نہ ہو۔ (مثلاً ما تحت قاضی نے بارہ سال گذر جانے پر مطالبہ میں تاخیر کی وجہ سے قرضدار کے ذمہ سے قرضہ ساقط ہونے کا حکم دیا اور یہ ایسا قول ہے جس پر کوئی دلیل شرعی نہیں ہے)۔ تو ان صورتوں میں قاضی اعلیٰ، ما تحت قاضی کا فیصلہ نافذ نہ کرے گا۔ اور ”ہاں یکون قولاً لا دلیل علیہ“ نسخہ کے مطابق یہ عبارت الا ان یخالف الكتاب الخ کی علت واقع ہوگی۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ ما تحت قاضی کا فیصلہ اگر کتاب یا حدیث یا اجماع کے خلاف ہو تو قاضی اعلیٰ اس کو نافذ نہ کرے۔ کیونکہ یہ فیصلہ ایسا قول ہے جس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور جس فیصلہ پر دلیل شرعی موجود نہ ہو وہ قابلِ تنفیذ نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ فیصلہ بھی قابلِ تنفیذ نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ جامع صغیر میں یہ مسئلہ اس طرح مذکور ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہو اور ایک قاضی نے اس میں حکم دیا پھر دوسرا قاضی آیا جس کی رائے اس کے خلاف ہے تو دوسرا قاضی اسی فیصلہ کو نافذ کرے گا جو فیصلہ قاضی اول نے دیا ہے بشرطیکہ قاضی اول کا دیا ہوا فیصلہ کتاب یا حدیث یا اجماع کے خلاف نہ ہو۔

سوال یہاں ایک سوال ہو سکتا ہے وہ یہ کہ جب جامع صغیر کی عبارت میں وہی مسئلہ مذکور ہے جو مسئلہ قدوری کی عبارت میں ذکر کیا گیا ہے تو قدوری کی عبارت کے مذکور ہونے کے بعد جامع صغیر کی عبارت ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ جامع صغیر کی عبارت میں ایسے دو فائدے مذکور ہیں جن سے قدوری کی عبارت خالی ہے۔ پہلا فائدہ تو یہ ہے کہ جامع صغیر کی عبارت میں فقہاء کی قید سے اس طرف اشارہ ہے کہ اگر قاضی اول موضع اجتہاد سے واقف نہ ہو۔ بلکہ اُس کا فیصلہ اتفاقاً موضع اجتہاد کے موافق ہو گیا یعنی کسی فقیہ کے قول کے موافق ہو گیا تو عامۃ المشائخ کا مذہب یہ ہے کہ قاضی اعلیٰ جس کے پاس مرافعہ کیا گیا ہے اس پر اس فیصلہ کا نافذ کرنا واجب نہیں ہے۔ اور اگر قاضی اول موضع اجتہاد سے واقف ہو یعنی اختلاف فقہاء کا علم رکھتے ہوئے کسی فقیہ کے قول کے موافق فیصلہ دیا تو قاضی اعلیٰ پر اس کا نافذ کرنا واجب ہوگا۔ اگرچہ یہ فیصلہ قاضی اعلیٰ کی رائے کے خلاف ہی کیوں نہ ہو دوسرا فائدہ یہ ہے کہ جامع صغیر کی عبارت ”یری غیر ذلک“ اس طرف مشیر ہے کہ قاضی اول کا دیا ہوا فیصلہ اگر کتاب یا سنت یا اجماع کے خلاف نہ ہو تو قاضی اعلیٰ جس کی عدالت میں مرافعہ کیا گیا ہے وہ اسی کو نافذ کرے گا خواہ وہ فیصلہ قاضی اعلیٰ کی رائے کے مخالف ہو یا موافق ہو کیونکہ جس صورت میں قاضی اول کا دیا ہوا فیصلہ، قاضی اعلیٰ کی رائے کے خلاف ہے۔ جب اُس صورت میں اُس کو نافذ کرنا ضروری ہے تو جس صورت میں قاضی اول کا فیصلہ قاضی اعلیٰ کی رائے کے موافق ہوگا۔ اُس صورت میں اس کو نافذ کرنا بدرجہ اولیٰ ضروری ہوگا۔ ”ملاحظہ فرمائیے“ مذکورہ جن فائدوں کی طرف جامع صغیر کی عبارت میں اشارہ کیا گیا ہے قدوری کی عبارت ان دو فائدوں سے ساکت ہے پس انھیں دو فائدوں کی وجہ سے قدوری کی عبارت کے بعد جامع صغیر کی عبارت کا ذکر کرنا ضروری سمجھا گیا۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ قاضی اول کا فیصلہ اگر کتاب یا سنت یا اجماع کے خلاف نہ ہو تو قاضی اعلیٰ کے اُس فیصلے کو نافذ کرنے اور نہ کرنے کے سلسلہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ اگر کسی مختلف فیہ مسئلہ میں قاضی نے کوئی حکم دیا ہو تو وہ نافذ ہو جائے گا۔ قاضی اعلیٰ (جس کے پاس مرافعہ کیا گیا ہے) اس کو رد کرنے یا باطل کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ کیونکہ قاضی اعلیٰ کا اجتہاد قاضی اول کے اجتہاد کے مانند ہے۔

یعنی جس طرح قاضی اول نے اجتہاد میں خطا کا احتمال ہے یا اسی طرح قاضی اعلیٰ کے اجتہاد میں بھی خطا کا احتمال ہے۔ کیونکہ کوئی مجتہد حتمی طور پر اپنے اجتہاد کو درست اور دوسرے کے اجتہاد کو غلط نہیں کہہ سکتا۔ پس اس اعتبار سے دونوں قاضیوں کے اجتہاد برابر ہیں۔ لیکن قاضی اول کے اجتہاد کے ساتھ چونکہ حکم قضاء لاحق ہو گیا ہے اور قاضی اعلیٰ کے اجتہاد کے ساتھ حکم قضاء لاحق نہیں ہوا۔ اس لئے قاضی اول کا اجتہاد اسی اور اقویٰ درجہ کا ہوا۔ اور قاضی دوم جس کے پاس مرافعہ یا گیا ہے اس کا اجتہاد ادنیٰ درجہ کا ہوا اور یہ امر مسلم ہے کہ اعلیٰ کو ادنیٰ کی وجہ سے رد نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے قاضی اعلیٰ پر قاضی اول کا فیصلہ نافذ کرنا واجب ہوگا۔ اور قاضی اعلیٰ قاضی اول کے فیصلہ کو توڑنے اور رد کرنے کا مجز نہ ہوگا۔ ملہ بدرامدین یعنی صاحب بنایہ نے لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ کے عمل سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ اگر کوئی مسئلہ مجتہد فیہ ہو اور کسی قاضی نے فقہ کے اجتہاد کے موافق فیصلہ دیدیا ہو تو قاضی اعلیٰ جس کے پاس مرافعہ یا گیا ہے وہ اسی فیصلہ کو نافذ کرے گا۔ اس کو رد کرنے کا مجز نہ ہوگا۔ چنانچہ مروی ہے کہ امیر المؤمنین حضرت عمرؓ جب خلافت کے امور میں زیادہ مصروف ہو گئے تو آپ نے حضرت ابوالدرداءؓ کو قاضی مقرر کر دیا۔ حضرت ابوالدرداءؓ کی عدالت میں ایک مقدمہ پیش ہوا آپ نے فریقین میں سے ایک کے حق میں فیصلہ کر دیا۔ پھر حضرت عمرؓ کی اس شخص سے ملاقات ہوئی جس کے خلاف حضرت ابوالدرداءؓ نے فیصلہ دیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے اس کا حال دریافت کیا۔ اس نے کہا ابوالدرداءؓ نے میرے خلاف فیصلہ کیا ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا لو کث مکانہ لقصیث لک۔ اے میں اس کی جگہ موتا تو میں تیرے حق میں فیصلہ دیتا۔ اس نے کہا آپ وہ فیصلہ دینے سے کیا چیز مانع ہے؟ یعنی آپ ابوالدرداءؓ کا فیصلہ تو زبردست فیصلہ دیکھئے؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا لیس ہنالص والرای مشتک۔ یعنی اس مسئلہ میں کوئی نص موجود نہیں ہے اور رائے مشترک ہے یعنی جب کوئی نص موجود نہ ہو تو تمام مجتہدین کی رائے برابر ہے۔ قاضی جس مجتہد کی رائے کے موافق فیصلہ دے گا اس کا نفاذ ضروری ہوگا۔ قاضی اعلیٰ اس کو رد کرنے کا مجز نہ ہوگا۔ ملاحظہ فرمائیے امیر المؤمنین نے اپنے ماتحت قاضی حضرت ابوالدرداءؓ دینے ہوئے فیصلہ کے خلاف فیصلہ دینے سے کس طرح گریز کیا ہے۔ اسی طرح کا ایک واقعہ اس وقت پیش آیا جب فاروق الظہم نے زید بن ثابتؓ کو قاضی مقرر کیا تھا۔ اور یہ بھی مروی ہے کہ ایک مرتبہ پیش آمدہ حادثہ میں حضرت عمرؓ نے ایک فیصلہ دیا پھر اسی جیسے حادثہ میں اس کے برخلاف فیصلہ دیا تو حضرت عمرؓ سے اس بارے میں لوگوں نے عرض کیا کہ یہ ہے آپ نے چھ فیصلہ دیا تھا اور اب اس کے خلاف فیصلہ فرما رہے ہیں؟ یہ سن کر حضرت عمرؓ نے فرمایا تلک کما قصیساہ و ہدہ کما بقصی۔ یعنی وہ تو اسی طرح ہے جس طرح ہم نے فیصلہ دیا تھا اور یہ اسی طرح ہے جس طرح ہم فیصلہ دے رہے ہیں۔ مراد یہ ہے کہ وہ بھی درست ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ منصوص نہیں ہے بلکہ مجتہد فیہ ہے۔ لہذا پہلی بار ایک مجتہد کے اجتہاد کے موافق فیصلہ دیا تھا اور دوسری بار دوسرے مجتہد کے اجتہاد کے موافق فیصلہ دیا ہے۔

خاتم نے بعض اساتذہ سے سنا ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں امر فقہ کا اختلاف ہو تو مفتی امت کی سہولت کے لئے جس امام کے قول پر بھی فتویٰ دے گا درست اور جائز ہوگا۔

**قاضی نے مجتہد فیہ مسئلہ میں بھول کر دوسرے مذہب پر فیصلہ صادر کر دیا تو نافذ ہوگا یا نہیں**

ولو قصی فی المحتہد فیہ مخالفاً لرایہ ناسیاً لمذہبہ فقد عمد اسی حیفة وان کان عامداً ففیہ روایتان و وجہ النشاد اند لیس بحضتا یقین و عندہما لا یقہ فی الوجهین لانه قضی بما هو خطأ عنده و علیہ الفتوی ثم

المجتہد فیہ ان لایکون مخالفاً لما ذکرنا و المراد بالسنة المشہورة منها و فیما اجتمع علیہ الجمهور لا یعتبر مخالفة البعض و ذلک خلاف و لیس باختلاف و المعتبر الاختلاف فی الصدر الاول

ترجمہ اور قاضی نے کسی مجتہد فیہ مسئلہ میں اپنی رائے کے خلاف اپنا مذہب بھول کر فیصلہ دیدیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کو نافذ کر دیا جائے گا۔ اور اگر عداً ایسا کیا تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ اور نافذ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ حکم یقینی طور پر خطا نہیں ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں نافذ نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس نے ایسی چیز کے ساتھ فیصلہ دیا ہے جو اس کے نزدیک خطا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ پھر مجتہد فیہ وہ ہے جو مذکورہ بالا کے خلاف نہ ہو۔ اور سنت سے مراد وہ سنت ہے جو مشہور ہو۔ اور جس امر پر جمہور نے اتفاق کیا ہو اس میں بعض کی مخالفت معتبر نہ ہوگی۔ اور یہ خلاف ہے اختلاف نہیں ہے۔ اور صدر اول کا اختلاف معتبر ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مجتہد فیہ مسئلہ میں قاضی نے اپنا مذہب بھول کر اپنی رائے کے خلاف حکم دیدیا تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قاضی کا یہ حکم نافذ ہو جائے گا۔ اور اگر جان بوجھ کر ایسا کیا تو اس بارے میں حضرت امام اعظمؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق اس صورت میں بھی قاضی کا حکم نافذ ہو جائے گا۔ اسی روایت کے مطابق صدر الشہید اور شیخ طہیر الدین فتویٰ دیتے تھے۔ اور ایک روایت میں قاضی کا یہ حکم نافذ نہ ہوگا۔ اسی روایت پر شمس الائمہ اور جندی فتویٰ دیتے تھے۔ نافذ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قاضی نے اپنے مذہب کے خلاف جو حکم دیا ہے وہ قطعی طور پر غلط نہیں ہے۔ اس لئے کہ قاضی کی رائے اگرچہ اس کے نزدیک بظاہر صواب ہے لیکن احتمال خطا کا بھی ہے اور اس کے مدوہ کی رائے اس کے نزدیک اگرچہ غلط ہے لیکن احتمال صواب کا بھی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ دونوں میں سے کسی کی رائے یقینی طور پر خطا نہیں ہے۔ اور جب دونوں میں سے کسی کی رائے کو یقینی طور پر نہ خطا کہا جاسکتا ہے اور نہ درست کہا جاسکتا ہے تو قاضی کا حکم مجتہد فیہ صورت میں ہوا اور مجتہد فیہ صورت میں قاضی کا حکم بہر صورت نافذ ہوتا ہے خواہ اس کے مذہب کے خلاف ہو، خواہ موافق ہو اسلئے قاضی کا مذکورہ حکم اگرچہ اس کے مذہب کے خلاف ہے، نافذ ہو جائے گا۔ اور نافذ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب قاضی نے عداً اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ دیدیا ہے تو گویا اس کو اپنے دینے ہوئے فیصلہ کے غلط اور فاسد ہونے کا گمان ہے اور ہر شخص کے حق میں چونکہ اس کے گمان کے مطابق معاملہ کیا جاتا ہے اسلئے قاضی کے گمان کے مطابق اس کے فیصلہ کو فاسد قرار دیکر اس کو نافذ نہیں کیا جائے گا۔ جیسے کسی شخص پر قبلہ مشتبہ ہو گیا اور اس کی تحری کسی ایک جہت کی طرف واقع ہوئی مگر اس نے اس کے خلاف دوسری جہت کی طرف منہ کر کے نماز ادا کی تو اس کی نماز درست نہ ہوگی۔ کیونکہ اسکے اعتقاد میں یہ جہت غلط ہے پس اسی طرح یہاں بھی قاضی کا فیصلہ جو اس کے مذہب کے خلاف ہے۔ اس کے اعتقاد میں غلط ہونے کی وجہ سے نافذ نہ ہوگا۔

صاحبینؒ نے فرمایا کہ قاضی اپنے مذہب کے خلاف بھول کر فیصلہ دے یا جان کر فیصلہ دے دونوں صورتوں میں اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔ یہی مذہب امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا ہے۔ اور بقول علامہ ابن ابیہمامؒ کا فتویٰ بھی اسی پر ہے۔ کیونکہ قاضی نے جو فیصلہ دیا ہے وہ اس کے نزدیک غلط اور خطا ہے اور آدمی سے چونکہ اس کے گمان کے مطابق معاملہ کیا جاتا ہے۔ اس لئے اس کے گمان کے مطابق اس کا یہ فیصلہ غلط اور خطا ہوگا اور غلط فیصلہ چونکہ ناقابل تنفیذ ہوتا ہے اس لئے اس فیصلہ کو نافذ کیا جائے گا۔



صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مجتہد فیہ وہ مسئلہ کہلاتا ہے جو کتاب اللہ، سنت مشہورہ اور اجماع کے خلاف نہ ہو۔ اور خود اسپر کوئی اختلاف نہ ہو۔ جیسے وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ۔ یعنی نکاح میں نہ لاؤ جن عورتوں کو نکاح میں لائے تمہارے باپ۔ اس آیت کی مراد پر تمام سلف کا اتفاق ہے کہ جس عورت کے ساتھ باپ نے نکاح کیا اور پھر اس کو طلاق دیدی تو عدت نہ کرنے کے بعد بیٹے کے ساتھ اس کا نکاح ناجائز ہے۔ خلاصہ یہ کہ اس آیت سے سو پہلی ماں کی حرمت پر تمام اسلاف کا اتفاق ہے۔ اسی طرح باپ کی موطوءہ باندی کے ساتھ نکاح کے جواز کا حکم دیدیا تو وہ قاضی جس کے پاس اس کا مرافعہ یا گیا اس حکم کو باطل کر دے گا۔ اور سنت سے مراد سنت مشہورہ ہے۔ یعنی جو سنت صحابہ اور تابعین میں شہرت کے درجہ کو پہنچی ہو اور ہم تک اس کی نقل، صحیح اور مشہور سند کے ساتھ پہنچی ہو۔ پس اگر قاضی نے ایسی سنت مشہورہ کے خلاف فیصلہ دیا ہو تو قاضی اعلیٰ جس کے پاس مرافعہ کیا گیا اس فیصلہ کو باطل کر دے گا۔ اور اجماع سے مراد وہ ہے جس پر جمہور اسلاف یعنی اکثر اور اہل عمامت متفق ہوں یعنی جس امر پر اکثر اور جمہور صحابہ نے اتفاق کیا اور قاضی نے اس کے خلاف فیصلہ دیا تو قاضی اعلیٰ جس کے پاس مرافعہ ہو وہ اس کو توڑ دے۔ کیونکہ یہ فیصلہ اجماع کے خلاف ہے۔ اگر کسی مسئلہ پر اکثر کا اتفاق ہو گیا اور بعض سامنے اس کی مخالفت کی تو ان بعض کی مخالفت معتبر نہ ہوگی۔ کیونکہ بعض کا مخالفت کرنا، اختلاف نہیں کہلاتا بلکہ خلاف کہلاتا ہے اور شریعت اسلام میں اختلاف تو معتبر ہے۔ لیکن خلاف معتبر نہیں ہے۔ خلاف اور اختلاف میں فرق یہ ہے کہ خلاف میں طریقہ بھی مختلف ہوتا ہے۔ اور مقصود بھی مختلف ہوتا ہے۔ اور اختلاف میں طریقہ تو مختلف ہوتا ہے مگر مقصود متحد ہوتا ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ اختلاف کی بنیاد دلیل پر ہوتی ہے اور خلاف کی بنیاد عن د پر ہوتی ہے۔ یعنی خلاف کے لئے کوئی دلیل نہیں ہوتی۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ کسی مسئلہ کے مجتہد فیہ ہونے کے واسطے وہ اختلاف معتبر ہے جو صدر اول میں ہو۔ یعنی صحابہ اور تابعین میں ہو۔ اور ان کے بعد کے لوگوں کا اختلاف معتبر نہیں ہے۔ مثلاً احناف اور شوافع کے درمیان اگر کسی مسئلہ میں اختلاف ہو۔ اور صدر اول کے حضرات میں اختلاف نہ ہو تو یہ مسئلہ مجتہد فیہ نہیں کہلائے گا۔ پس اسی وجہ سے اگر کسی شافعی یا مالکی نے اپنی رائے پر صدر اول کے حضرات کی رائے کے خلاف فیصلہ دیا پھر قاضی اعلیٰ کے پاس اس مسئلہ کا مرافعہ کیا گیا۔ اور یہ حکم قاضی اعلیٰ کی رائے کے بھی خلاف ہو تو قاضی اعلیٰ اس فیصلہ کو توڑ دے۔

### جس چیز کی حرمت کا ظاہر میں قاضی نے فیصلہ دیا باطن میں بھی ایسا ہوگا

قال وکل شئ قضی بہ القاضی فی الظاہر بتحریمہ فہو فی الباطن كذلك عند ابی حنیفہ وکذا ادا قضی باحلال وھذا اذا کان الدعوی بسبب معین وہی مسألة قضاء القاضی فی العقود والفسوخ بشہادة الزور و قد مرت فی الکاح

ترجمہ۔ اور ہر وہ چیز جس کے حرام ہونے کا ظاہر میں قاضی نے حکم دیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک باطن میں بھی ایسا ہی ہے۔ اور اسی طرح اگر قاضی نے کسی چیز کے حلال ہونے کا حکم دیا۔ اور یہ حکم اس وقت ہے جب دعویٰ کسی سبب معین کیساتھ ہو۔ اور یہی جھوٹی گواہی پر عقود اور فسوخ میں قضائے قاضی کا مسئلہ ہے اور یہ کتاب النکاح میں گنہ چکا۔

تشریح۔ مسئلہ سے پہلے دو باتیں مقدمہ کے طور پر ذہن نشین فرمائیے۔



پہلی بات ..... یہ کہ املاک کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ املاک مرسلہ۔

۲۔ املاک مقیدہ۔

املاک مرسلہ ان املاک کو کہتے ہیں جن میں سبب ملک مذکور نہ ہو۔ مثلاً ایک شخص نے کسی باندی یا گندم میں اپنی ملک کا دعویٰ کیا۔ اور ملک ہونے کا سبب، شراذم ارث وغیرہ ذکر نہیں کیا تو یہ ملک، مرسل اور مطلق کہلائے گی۔ اور املاک مقیدہ ان املاک کو کہتے ہیں جن میں سبب ملک مذکور ہو۔ مثلاً ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ فلاں باندی کو میں نے خریدا ہے اس لئے وہ میری مملوکہ ہے یا مجھ کو وراثت میں ملی ہے اس لئے میں اس کا مالک ہوں تو یہ ملک مقیدہ کہلائے گی۔

دوسری بات ..... یہ کہ نفاذ کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ نفاذ ظاہری۔

۲۔ نفاذ باطنی۔

نفاذ ظاہری تو یہ ہے کہ حکم فیما بین الناس نافذ کر دیا جائے اور نفاذ باطنی فیما بینہ و بین اللہ نافذ کرنے کا نام ہے۔ مثلاً گواہی کی بنیاد پر قاضی نے حکم دیا کہ آمنہ، خالد کی بیوی ہے تو اس کے ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عورت اپنے آپ کو خالد کے سپرد کر دے اور خالد اس کا نان نفقہ ادا کر دے۔ اور باطن نافذ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فیما بینہما و بین اللہ خالد کے لئے آمنہ سے وطی کرنا حلال ہو گیا اور آمنہ کے لئے اپنے اوپر خالد کو قدرت دینا حلال ہو گیا۔

املاک مرسلہ میں اگر قاضی نے جھوٹی گواہی پر حکم دیا تو قاضی کا یہ حکم بلا جماع باطن نافذ نہیں ہوگا۔ البتہ ظاہر نافذ ہو جائے گا۔ مثلاً ایک شخص نے قاضی کی عدالت میں دعویٰ کیا کہ یہ باندی میری ہے میں اس کا مالک ہوں۔ لیکن سبب ملک ذکر نہیں کیا کہ اس کو خریدا ہے یا میراث میں ملی ہے یا کس نے ہبہ کی ہے۔ پھر مدعی نے دو گواہ پیش کر دیئے قاضی نے گواہوں کی گواہی پر باندی کا حکم کر دیا تو یہ حکم ظاہر نافذ ہوگا۔ یعنی مدعی اس کا مالک ہوگا اور اس پر نفقہ واجب ہوگا۔ اور باندی پر خدمت کرنا واجب ہوگا مگر یہ حکم باطن نافذ نہ ہوگا۔ یعنی فیما بینہما و بین اللہ مدعی کے واسطے اس باندی کے ساتھ وطی کرنا حلال نہ ہوگا۔ اور باندی پر قدرت دینا حلال نہ ہوگا۔ اور اگر جھوٹی گواہی کی بنیاد پر قاضی نے املاک مقیدہ کے بارے میں کوئی حکم دیا مثلاً ایک عورت نے اپنے شوہر پر دعویٰ کیا کہ اُس نے مجھ کو تین طلاقیں دی ہیں۔ اور اپنے دعویٰ پر جھوٹے گواہ پیش کر دیئے۔ پس قاضی نے دونوں کے درمیان فرقت کا فیصلہ کر دیا اور عورت نے عدت پوری ہونے کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا۔ پھر قاضی کو گواہوں کا جھوٹا ہونا معلوم ہوا تو حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک قاضی کا یہ فیصلہ ظاہر اور باطن دونوں طرح نافذ ہوگا۔ یعنی شوہر اول کے لئے اس عورت کے ساتھ وطی کرنا حرام ہوگا۔ اور شوہر اول پر اس کا نان نفقہ واجب نہ ہوگا۔ اور شوہر ثانی کے لئے ظاہر اور باطن دونوں طرح حلال ہو جائے گی خواہ شوہر ثانی کو حقیقت حال کا علم ہو یاں طور کہ شوہر ثانی خود ایک جھوٹا گواہ ہو۔ یا حقیقت حال کا علم نہ ہو۔ یاں طور کہ زوج ثانی کوئی اجنبی آدمی ہو۔ یہی امام ابو یوسفؒ کا قول اول ہے۔ حضرت امام ابو یوسفؒ کا دوسرا قول اور امام محمدؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام

احمد کا مذہب یہ ہے کہ قاضی کا یہ فیصلہ ظاہر نافذ نہ ہوگا۔ یعنی زوج ثانی کیلئے وطی کرنا حرام ہوگا۔ چنانچہ زوج ثانی اگر وطی کرے گا تو یہ زنا شمار ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی مرد نے ایک عورت پر نکاح کے دو جھوٹے گواہ پیش کئے۔ حالانکہ عورت نکاح سے منکر ہے۔ پھر قاضی نے نکاح کا حکم دیدیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک امام ابو یوسف کے قول اول کی بنا پر قاضی کا یہ فیصلہ ظاہر اور باطن دونوں طرح نافذ ہوگا یعنی شوہر کے لئے وطی کرنا اور عورت کو قبودینا حلال ہے۔ اور ابو یوسف کے دوسرے قول کی بنا پر اور امام محمد اور امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک قاضی کا یہ حکم ظاہر اتنا نافذ ہو جائے گا۔ مگر باطن نافذ نہیں ہوگا۔ یعنی مرد کے لئے وطی کرنا اور عورت کیلئے قبودینا حلال نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ کا عنوان "قضاء قاضی فی العقود والفسوح بشهادة الرود" ہے یعنی جھوٹی گواہی پر عقود اور فسوح میں قضائے قاضی، امام ابو حنیفہ کے نزدیک اور امام ابو یوسف کے قول اول پر ظاہر اور باطن دونوں طرح نافذ ہوگا۔ اور امام ابو یوسف کے قول آخر پر اور امام محمد، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک ظاہر اتنا نافذ ہو جائے گا۔ مگر باطن نافذ نہ ہوگا۔ اس کی مزید تفصیل اشرف الہدایہ جلد چہارم کے ۵۳ پر دیکھی جاسکتی ہے۔

### غائب پر قاضی کے فیصلہ کا حکم

قال ولا يقضى القاضى على غائب الا ان يحضر من يقوم مقامه وقال الشافعى يجوز لوجود الحجة وهي البينة فظهر الحق ولما ان العمل بالشهادة لقطع المازعة ولا منازعة بدون الانكار ولم يوجد ولا به يحتمل الاقرار والانكار من الخصم فيشبه وجه القضاء لان احكامهما مختلفة

ترجمہ اور قاضی کی غائب پر حکم نہیں کرے گا۔ مگر یہ کہ اس کا قائم مقام حاضر ہو اور امام شافعی نے فرمایا کہ غائب پر حکم کرنا جائز ہے۔ کیونکہ حجت موجود ہے اور وہ بینہ ہے۔ پس حق ظاہر ہو گیا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شہادت پر عمل کرنا جھگڑا ختم کرنے کے واسطے ہوتا ہے۔ اور بغیر انکار کے جھگڑا نہیں ہوتا۔ اور انکار پایا نہیں گیا۔ اور اس لئے کہ مدعی علیہ کی طرف سے انکار اور اقرار دونوں کا احتمال ہے۔ ہذا قضاء کی وجہ سے مشتبہ ہوگی کیونکہ دونوں کے احکام مختلف ہیں۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ مدعی علیہ اگر غائب ہو خواہ شہر سے غائب ہو یا شہر میں پوشیدہ ہو مگر قاضی کی مجلس سے غائب ہو تو ہمارے نزدیک قاضی بینہ کی وجہ سے نہ اس کے خلاف حکم دے گا اور نہ موافق حکم دے گا۔ یعنی مدعی علیہ غائب کے خلاف اور موافق دونوں طرح فیصلہ کرنا ناجائز ہے۔ چنانچہ اگر قاضی نے غائب کے خلاف یا موافق کوئی فیصلہ دیا تو اس کو نافذ نہیں کیا جائے گا۔ ہاں اگر مدعی علیہ غائب کا کوئی قائم مقام موجود ہو۔ مثلاً اس کا وکیل ہو یا وصی ہو تو اس صورت میں ہمارے نزدیک قضاء علی الغائب جائز ہے اور حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مدعی علیہ اگر شہر سے غائب ہو یا شہر میں پوشیدہ ہو مگر قاضی کی مجلس سے غائب ہو تو اس پر فیصلہ کرنا جائز ہے یہی امام مالک اور امام احمد کا قول ہے۔ اور اگر مدعی علیہ قاضی کی مجلس سے غائب ہو مگر شہر میں پوشیدہ نہ ہو بلکہ عام وگ اس کے ٹھکانے سے واقف ہوں تو اس بارے میں حضرت امام شافعی کی دو روایتیں ہیں ایک تو یہ کہ مدعی علیہ کی حاضری کے بغیر قاضی فیصلہ نہ کرے اسی کے قائل امام مالک اور امام احمد ہیں دوسری صورت یہ کہ اس صورت میں بھی قضاء علی الغائب جائز ہے مدعی علیہ کے پوشیدہ ہونے کی

صورت میں قضاء علی الغائب کے جائز ہونے کے درمیان اور پوشیدہ نہ ہونے کی صورت میں پہلی روایت کے مطابق قضاء علی الغائب کے ناجائز ہونے کے درمیان فرق یہ ہے کہ مدعی علیہ کے پوشیدہ ہونے کی صورت میں اگر قضاء علی الغائب کو جائز نہ رکھا گیا تو مدعی کا حق ضائع ہو جائے گا۔ کیونکہ نہ مدعی علیہ حاضر ہوگا اور نہ قاضی فیصلہ کرے گا۔ اس لئے مدعی کے حقوق کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے مدعی علیہ کے غائب اور پوشیدہ ہونے کے باوجود قاضی کے فیصلہ کو جائز قرار دیا گیا اور جس صورت میں مدعی علیہ قاضی کی مجلس سے غائب ہو مگر شہر میں پوشیدہ نہ ہو بلکہ اس کا ٹھکانہ معلوم ہو تو چونکہ اس صورت میں مدعی علیہ کو حاضر عدالت کر کے فیصلہ دینا ممکن ہے اس لئے اس صورت میں مدعی کے حقوق کے ضائع ہونے کا امکان نہ ہوگا۔ اور جب مدعی کے حقوق ضائع ہونے کا امکان نہ رہا تو قضاء علی الغائب بھی جائز نہ ہوگا۔

قضاء علی الغائب کے جواز پر حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہادی عام بخیر نے فرمایا ہے البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر یعنی قاضی کے فیصلہ کی بنیاد اور ترتیب یہ ہے کہ اگر مدعی بینہ پیش کر دے تو فیصلہ اس کے حق میں ہوگا۔ اور اگر مدعی بینہ پیش نہ کر سکا تو مدعی علیہ سے قسم لے کر مدعی کے خلاف اور مدعی علیہ کے موافق فیصلہ کر دے۔ حدیث مذکورہ میں مدعی علیہ کی حاضری کا شرط ہونا مذکور نہیں ہے پس مدعی علیہ کی حاضری کو شرط قرار دینا حدیث رسول پر بلا دلیل زیادتی کرنا لازم آئے گا۔ حالانکہ یہ ناجائز ہے۔ پس جب مسئلہ مذکورہ میں مدعی کی جانب سے بینہ پیش کر دیا گیا تو حجت شرعی پائی گئی۔ اور جب حجت شرعی پائی گئی تو حق ظاہر ہو گیا اور جب حق ظاہر ہو گیا تو قاضی کو حق کے موافق یعنی مدعی کے موافق فیصلہ دینا جائز ہو گیا۔ خواہ مدعی علیہ حاضر ہو یا غائب ہو۔

امام شافعیؒ نے حدیث بندہ سے بھی استدلال کیا ہے۔ حیث قالت یا رسول اللہ ان ابنا سفیان رجل شجاع لا یعطینی ما یکفینی وولدی فقال خذی من مال ابی سفیان ما یکفیک وولدک بالمعروف۔ یعنی بندہ نے کہا اے اللہ کے رسول! ابوسفیان بڑا بخیل آدمی ہے مجھ کو اتنا بھی نفقہ نہیں دیتا جو میرے اور میرے بچے کے لئے کافی ہو جائے۔ رسول خدا نے فرمایا ابوسفیان کے مال سے اس قدر لے لے جو تیرے اور تیرے بچے کے لئے اوسط درجہ کی کفایت کرے۔ دیکھئے اللہ کے رسول ﷺ نے ابوسفیان پر نفقہ کا حکم کیا حالانکہ ابوسفیان غائب تھا۔ پس معلوم ہوا کہ قضاء علی الغائب جائز ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ ابوسفیان پر نفقہ کے استحقاق سے واقف تھے لہذا اپنی معلومات پر فتویٰ صادر فرمایا۔ یہی وجہ ہے کہ محض بندہ کی شکایت پر فیصلہ فرمایا اور بندہ کو بینہ پیش کرنے کی زحمت بھی نہیں اٹھانا پڑی۔

قضاء علی الغائب کے عدم جواز پر ہماری طرف سے ابوداؤد کی وہ حدیث مستدل ہے جس میں حضرت علیؓ کو یمن کا قاضی مقرر کرتے وقت فرمایا گیا ہے۔

لا تنقص لاحد الخصمین بشئ حتی تسمع کلام الآخر فانک اذا سمعت کلام الآخر علمت کیف تقضی۔ (رواہ الترمذی و ابو داؤد)

یعنی مدعی اور مدعی علیہ میں سے کسی ایک کے حق میں کوئی فیصلہ نہ دینا یہاں تک کہ دوسرے کی بات سن لے۔ پس جب تو دوسرے کی بات سن لے گا تو تجھے معلوم ہو جائے گا کہ کس طرح فیصلہ کرے۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ فیصلہ دینے کے لئے مدعی اور مدعی علیہ دونوں کی بات سننا ضروری ہے۔ اور یہ اس وقت ہو سکتا ہے جب دونوں بذات خود موجود ہوں یا قائم مقام موجود ہوں اور اگر نہ مدعی علیہ حاضر ہو اور نہ اس کا قائم مقام حاضر ہو تو اس وقت قاضی کا فیصلہ دینا درست نہ ہوگا۔

**دوسری دلیل** یہ ہے کہ پینہ کا اس طور پر حجت ہونا کہ اس پر عمل کرنا واجب ہو اس پر موقوف ہے کہ منکر یعنی مدعی علیہ پینہ و دفع کرنے اور اس میں طعن کرنے سے عاجز ہو اور مدعی علیہ کا عاجز ہونا اس وقت معلوم ہوگا جب مدعی علیہ خود موجود ہو یا اس کا نائب موجود ہو۔ پس جب مدعی علیہ اور اس کا نائب دونوں غائب ہوں تو اس کا عجز معلوم نہیں ہوگا۔ اور جب اس کا عجز معلوم نہیں ہو تو پینہ کا حجت شرعی ہونا بھی ثابت نہ ہوگا۔ اور جب مدعی علیہ اور نائب کی عدم موجودگی میں پینہ کا حجت شرعی ہونا ظاہر نہیں ہو تو اس پینہ کی وجہ سے مدعی کے حق میں قاضی کا فیصلہ بھی درست نہ ہوگا۔ اس دلیل سے معلوم ہوا کہ قضاء علی الغائب ناجائز ہے۔ (فتح القدر)

**تیسری دلیل** جس کو صاحب ہدایہ نے ذکر کیا ہے یہ ہے کہ شہادت اور پینہ پر عمل فقط جھگڑا ختم کرنے کے واسطے جائز ہے اور جھگڑا اس وقت پیدا ہوگا جب مدعی علیہ، مدعی کے دعویٰ کا انکار کرے گا۔ اور مدعی علیہ کی عدم موجودگی میں انکار پایا نہیں گیا پس جب مدعی علیہ کے غائب ہونے کی وجہ سے انکار نہیں پایا گیا اور انکار نہ پائے جانے کی وجہ سے جھگڑا پیدا نہیں ہوا تو شہادت پر عمل کرنا بھی جائز نہ ہوگا یعنی مدعی علیہ کی عدم موجودگی میں اگر قاضی نے فیصلہ دیدیا تو وہ نافذ نہ ہوگا اور اس پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس دلیل سے بھی ثابت ہوا کہ قضاء علی الغائب ناجائز نہیں ہے۔ یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ مدعی علیہ اگر حاضر ہو اور مدعی کے دعویٰ پر سکوت کرے اور قاضی مدعی کے پینہ پر فیصلہ کر دے تو یہ فیصلہ واجب العمل اور قابل تنفیذ ہوتا ہے۔ پس بغیر انکار اور جھگڑے کے شہادت پر عمل کرنا پایا گیا۔ حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ بغیر جھگڑے کے شہادت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔ اور جھگڑا بغیر انکار کے نہیں ہوتا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مدعی علیہ کا سکوت، انکار کے مرتبہ میں ہے کیونکہ مسلمان کا ظاہر حال یہ ہے کہ اگر اس پر کسی کا کوئی حق ہو تو سکوت نہ کرے بلکہ اس کا اقرار کر لے۔ پس مدعی علیہ کا سکوت کرنا اپنے اوپر وجوب حق کا انکار کرنا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اس موقع پر مدعی علیہ کا سکوت اس کے انکار کے مرتبہ میں ہے۔

**چوتھی دلیل** یہ ہے کہ مدعی علیہ جو غائب ہے اس کی طرف سے بھی یہ احتمال ہے کہ وہ مدعی کے حق اور دعویٰ کا اقرار کرے اور یہ بھی احتمال ہے کہ انکار کرے پس چونکہ اقرار اور انکار کی وجہ سے قاضی کا فیصلہ مختلف ہوتا ہے۔ اس لئے قضاء کی جہت مشتبه ہو جائے گی۔ یعنی مدعی علیہ کی عدم موجودگی میں یہ کہا جائے گا کہ بھی ہو سکتا ہے کہ مدعی علیہ، مدعی کے دعویٰ کا اقرار کرے۔ اور قاضی اقرار کی وجہ سے فیصلہ دے۔ حالانکہ پینہ کی وجہ سے جو فیصلہ دیا جاتا ہے وہ خود مدعی علیہ پر اور تمام لوگوں پر واقع ہوتا ہے۔ اور اقرار کی وجہ سے جو فیصلہ دیا جاتا ہے وہ فقط مدعی علیہ پر واقع ہوتا ہے اس کے علاوہ پر واقع نہیں ہوتا۔ اتناء مع البینہ اور قضاء بالا اقرار کے درمیان یہ بھی فرق ہے کہ اگر قاضی نے مدعی علیہ کے اقرار پر فیصلہ دیا تو آئندہ مدعی علیہ کو اپنی برأت کے گواہ قائم کرنے کا حق نہ ہوگا۔ اور اگر قاضی نے مدعی علیہ کے انکار کی وجہ سے پینہ پر فیصلہ دیا تو آئندہ مدعی علیہ اپنی برأت کے گواہ قائم کر سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے باندی خریدی۔ اور اس باندی نے مشتری کے پاس بچہ جنا پھر ایک آدمی اس باندی کا مستحق ہو گیا پس اگر مستحق کا استحقاق پینہ کے ذریعہ ثابت ہوا تو مستحق اس باندی کو بھی لے گا اور اس کے بچہ کو بھی لے گا۔ اور اگر مشتری نے مستحق کے استحقاق کا اقرار کیا ہو تو مستحق فقط باندی کو لینے کا مجاز ہوگا۔ اور اس کے بچہ کو لینے کا



مجاز نہ ہوگا۔ بہر حال خلاصہ یہ ہے کہ اقرار مدعی علیہ اور انکار مدعی علیہ کی وجہ سے احکام قضا مختلف ہوتے ہیں۔ پس مدعی علیہ کی عدم موجودگی میں قضاے قاضی کی جہت چونکہ مشتبہ ہو جاتی ہے اس لئے مدعی علیہ کا حاضر ہونا ضروری ہے۔ اور جب مدعی علیہ کا حاضر ہونا ضروری ہے تو قضا علی الغائب ناجائز ہے۔

مدعی علیہ نے دعویٰ کا انکار کیا اور قاضی کے فیصلہ سے پہلے غائب ہو گیا تو بھی یہی فیصلہ ہے

ولو انکر ثم غاب فکذلک الحواب لان الشرط قیام الانکار وقت القضاء و فیہ خلاف ابی یوسف و من یقوم مقامہ قد یكون نائباً بانابته کالوکیل او بانابة الشرع کالوصی من جهة القاصی و قد یكون حکما بان کان ما یدعی علی الغائب سبباً لما یدعیہ علی الحاضر و هذا فی غیر صورة فی الکتب اما اذا کان شرطاً لحقه فلا یعتبر به فی جعله خصماً عن الغائب و قد عرف تمامہ فی الجامع

ترجمہ اگر مدعی علیہ نے انکار کیا اور پھر غائب ہو گیا تو بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ قضا کے وقت انکار موجود ہونا شرط ہے اور اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے اور جو شخص مدعی علیہ کا قائم مقام ہو وہ کبھی اس کے نائب کرنے سے نائب ہوتا ہے جیسے وکیل یا شریعت کے نائب کرنے سے جیسے وصی، قاضی کی طرف۔ اور کبھی حکماً نائب ہوتا ہے۔ بایں طور کہ جس چیز کا غائب پر دعویٰ کرتا ہے اور وہ اس چیز کا سبب ہو، جس کا حاضر پر دعویٰ کرتا ہے اور یہ کتابوں میں بہت سی صورتوں میں مذکور ہے۔ بہر حال اگر مدعی کے ثبوت حق کی شرط ہو تو غائب کی طرف سے حاضر کو نائب بنانے میں اس شرط کا اعتبار نہیں ہوگا اور یہ تمام کلام جامع صغیر میں ہے۔

تشریح صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ اگر مدعی علیہ نے دعویٰ کا انکار کیا اور قاضی کے فیصلہ دینے سے پہلے غائب ہو گیا تو بھی یہی حکم ہے کہ قاضی فیصلہ نہ دے ورنہ اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔ کیونکہ قضا کے وقت انکار کا موجود ہونا شرط ہے حالانکہ مدعی علیہ کے غائب ہونے کی وجہ سے قضا کے وقت مدعی علیہ کی طرف سے انکار نہیں پایا گیا۔ پس جب قضا کی شرط نہیں پائی گئی تو اس صورت میں قضاے قاضی بھی جائز نہ ہوگا۔ لیکن اس صورت میں حضرت امام ابو یوسف کا اختلاف ہے یعنی ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں قاضی فیصلہ دے سکتا ہے۔ کیونکہ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ قضاے قاضی کے لئے وقت قضا تک انکار پر اصرار شرط ہے۔ اور مدعی علیہ انکار کرنے کے بعد جب غائب ہو گیا اور وقت قضا تک حاضر نہیں ہوا تو استصحاب کی وجہ سے یعنی سابق حالت پر باقی رکھنے کی وجہ سے یہی کہا جائے گا کہ وہ اپنے انکار پر قائم اور مصر ہے۔ پس جب قاضی کے فیصلہ دینے کی شرط یعنی وقت قضا تک انکار پر اصرار پایا گیا تو قاضی کا فیصلہ دینا بھی جائز ہوگا۔

امام ابو یوسف کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے صاحب عنایہ اور علامہ بدر الدین عینی صاحب بنایہ نے فرمایا کی دلیل استصحاب کے ذریعہ کسی چیز کو رفع تو کیا جاسکتا ہے مگر ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ اور یہاں حکم قضا کو ثابت کرنے کی ضرورت ہے نہ کہ رفع کرنے کی۔ پس اس جگہ استصحاب کے ذریعہ وقت قضا تک انکار پر اصرار ثابت نہ ہوگا۔ اور جب وقت قضا تک انکار پر اصرار ثابت نہیں ہوا تو قضاے قاضی کی شرط بھی نہیں پائی گئی اور جب قضاے قاضی کی شرط نہیں پائی گئی تو مذکورہ صورت میں قاضی کا فیصلہ دینا بھی ناجائز ہوگا۔



سائب قدوری نے فرمایا تھا کہ قضا علی الغائب ناجائز ہے مگر یہ کہ مدعی سائب کا مولیٰ قائم مقام موجود ہو۔ پس مس  
 بسفورہ مقامہ، سے سائب ہدایہ اسی قائم مقام کی تفصیل: اگر فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ جو شخص مدعی حلیہ کا قائم مقام ہو وہ بھی تو  
 حقیقتاً اس کا قائم مقام ہوگا جیسے قاضی کی طرف سے مقرر کردہ دہی و رہی سمما اس کا قائم مقام ہوگا۔ بایں طور کہ جس چیز کا غائب  
 پر دعویٰ کرتا ہے وہ اس چیز کا لازمی طور پر سبب ہوگا جس کا حاضر پر دعویٰ کرتا ہے۔ ایسا نہ ہو کہ کسی وقت سبب ہو اور کسی وقت سبب نہ  
 ہو۔ سائب ہدایہ نے فرمایا کہ حاکم قائم مقام ہونا کتابوں میں بہت سی صورتوں میں مذکور ہے مثلاً خالد نے حامد پر دعویٰ کیا کہ یہ  
 مکان جس پر حامد قرض ہے میری ملک ہے میں نے اس کو شہد سے اس وقت خرید لیا تھا جب شہد اس کا مالک تھا۔ حالانکہ شہد اس  
 وقت غائب ہے۔ اور حامد نے مجھ سے یہ مکان غصب کر لیا ہے اور حامد اس سے انکار کرتا ہے پس خالد مدعی نے پینہ پیش کیا تو حامد  
 کا یہ پینہ قبول ہوگا۔ اور خالد کے واسطے جو حکم ہوگا وہ اس طرح حامد (غائب) پر نافذ ہے اسی طرح شہد غائب پر بھی نافذ ہوگا  
 کیونکہ حامد پر دعویٰ کا سبب یہی ہے کہ اس نے شہد سے خرید لیا ہے تو شہد کی طرف سے حامد ایک حکمی قائم مقام ہو جائے گا۔ پس  
 مدعی علیہ (بائع) یعنی شہد اگرچہ غائب ہے لیکن حامد اس کا نائب حکمی حاضر ہے۔ اور مثلاً واصف نے عارف پر ایک مکان میں  
 شفعہ کا دعویٰ کیا۔ پس عارف نے کہا کہ میں نے اس کو کسی سے نہیں خریدا بلکہ یہ میرا آبائی مکان ہے۔ پس واصف نے پینہ پیش کیا کہ  
 عارف نے یہ مکان ساجد جو اس وقت غائب ہے اس سے خریدا ہے اور ساجد اس کو بیچتے وقت اس کا مالک بھی تھا۔ اور شفعہ کرنے  
 کی وجہ سے میں نے اس کا شفعہ سائب یا ہے تو عارف نے حق میں خریدنے کا اور ساجد کے حق میں فروخت کرنے کا حکم ہو جائے گا۔  
 اور عارف، ساجد کا حاکم نائب اور قائم مقام ہوتا ہوگا۔ کیونکہ عارف پر شفعہ کے دعویٰ کا سبب یہی ہے کہ عارف نے یہ مکان ساجد  
 سے خریدا ہے۔ پس اس مسئلہ میں مدعی یا یعنی بائع (ساجد) اگرچہ غائب ہے لیکن اس کا نائب حکمی (عارف) حاضر ہے۔ اور اگر  
 مدعی علی الغائب مدعی علی الحاضر کے لئے لازمی طور پر سبب نہ ہو بلکہ ایک وقت میں سبب ہو اور دوسرے وقت میں سبب نہ ہو تو یہ سبب  
 معتبر نہ ہوگا۔ اور حکماً نائب شمار نہ ہوگا۔ مثلاً ایک شخص نے ایک باندی خریدی پھر مشتری نے دعویٰ کیا کہ اس باندی کے مولیٰ نے  
 فلاں غائب سے اس کا نکاح کیا ہے اور اس پر پینہ پیش کر دیا پھر عیب نکاح کی وجہ سے اس کو واپس کرنا چاہا تو اس کا یہ پینہ نہ حاضر  
 (مولیٰ) کے حق میں قبول ہوگا اور نہ غائب (شوہر) کے حق میں قبول ہوگا۔ کیونکہ مشتری نے دو چیزوں کا دعویٰ کیا ہے ایک تو حاضر  
 یعنی مولیٰ پر عیب کی وجہ سے باندی کو واپس کرنے کا دعویٰ کیا ہے اور دوسرا غائب یعنی شوہر پر نکاح کا دعویٰ کیا ہے اور مدعی علی  
 الغائب یعنی نکاح اس وقت تک تو باندی واپس کرنے کا سبب ہوگا جب تک نکاح باقی ہو۔ لیکن اگر شوہر خریدنے سے پہلے ہی طلاق  
 دے چکا تو اب یہ عیب نکاح چونکہ زائل ہو گیا ہے اس لئے باندی واپس کرنے کا سبب نہ ہوگا۔ پس ثابت ہوا کہ اس مسئلہ میں نکاح  
 ایک وقت میں اگر باندی واپس کرنے کا سبب ہے تو دوسرے وقت میں واپس کرنے کا سبب نہیں ہے۔ لہذا اس مسئلہ میں کسی کو  
 نائب حکمی قرار نہیں دیا جائے گا۔ اگر ایسا ہو کہ غائب پر جو کچھ دعویٰ ہے وہ حاضر پر ثبوت حق کی شرط ہو اور سبب نہ ہو تو غائب کی  
 طرف سے حاضر کو نائب حکمی ٹھہرانے میں اس شرط کا اعتبار نہ ہوگا۔ یعنی اس صورت میں حاضر غائب کا نائب اور قائم مقام شمار نہ ہو  
 گا۔ مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر خاندان نے اپنی بیوی کو طلاق دی تو تو جی طلاق والی ہے۔ یعنی تجھ کو بھی طلاق ہے۔ پھر  
 قتل کی بیوی نے دعویٰ کیا کہ خاندان نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی ہے۔ اور اس پر پینہ پیش کر دیا تو اس کا یہ پینہ قبول نہ ہوگا۔ اور قاضی

طلاق واقع کرنے کا حکم نہیں کرے گا۔ کیونکہ غائب یعنی خالد پر جو یہ دعویٰ ہے کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دی ہے یہ حاضر پر یعنی قائل کی بیوی پر ثبوت حق یعنی وقوع طلاق کی شرط ہے۔ اور پہلے نذر چکا ہے کہ غائب کی طرف سے حاضر کو غائب حکمی ٹھہرانے میں شرط کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لئے اس مسئلہ میں بھی شرط کا اعتبار نہیں ہوگا۔ یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اُن فلاں شخص اس گھر میں داخل ہوا تو تجھ پر طلاق ہے۔ پھر قائل کی بیوی نے چہ پیش کیا کہ فلاں شخص اس گھر میں داخل ہوا ہے۔ تو اس کا یہ چہ قبول ہوگا۔ اور قاضی اس پر طلاق واقع ہونے کا حکم کرے گا۔ حالانکہ یہ مسئلہ پہلے مسئلہ کے مانند ہے یعنی یہاں بھی غائب پر جو کچھ دعویٰ ہے وہ حاضر پر ثبوت حق کی شرط ہے۔ ہذا یہاں بھی پہلے مسئلہ کی طرح شرط کا اعتبار نہ ہونا چاہئے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دخول دار کو شرط قرار دینے کی صورت میں چونکہ غائب کے حق کا ابطال نہیں ہوتا اس لئے یہ قضاء علی الغائب کے قبیل سے نہ ہوگا۔ اور جب قضاء علی الغائب کے قبیل سے نہیں ہے تو اس شرط کا اعتبار ہوگا۔ اور پہلے مسئلہ میں غائب یعنی خالد کے حق کا چونکہ ابطال ہے۔ اس لئے اس شرط کا اعتبار نہ ہوگا۔

### قاضی کے لئے اموال یتامی کو قرض پر دینے کا حکم

قال ویقرض القاضی اموال الیتامی ویکتب ذکر الحق لان فی الاقراض مصلحتهم لقا اموال محفوظہ مضمونۃ والقاضی یقدر علی الاستخراج والکتابة لتحفظه وان اقرض الوصی ضمن لانه لا یقدر علی الاستخراج والاب بسم نزلة الوصی فی اصح الروایتین لعجزه عن الاستخراج

ترجمہ اور قاضی یتیموں کے اموال کو قرض پر دے اور اس حق کی تحریر لکھ دے۔ کیونکہ قرضہ دیدینے میں ان کی مصلحت ہے۔ کیونکہ ان کے مال حفاظت کے ساتھ بذمہ قرض دار مضون رہیں گے۔ اور قاضی (ان کو) وصول کرنے پر قادر بھی ہے۔ اور تحریر اس کی یادداشت کے لئے ہے۔ اور اگر وصی نے مال یتیم کو قرض دیا تو وہ ضامن ہے۔ کیونکہ وصی وصول کرنے پر قادر نہیں ہے۔ اور باپ دو روایتوں میں سے اصح روایت میں وصی کے مرتبہ میں ہے۔ کیونکہ آپ بھی وصول کرنے سے عاجز ہے۔

تشریح امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ قاضی یتیم بچوں کا مال قرض کے طور پر دینے کا مجاز ہے۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ قاضی، ثقہ لوگوں کو جن کا حسن معاملہ معروف ہو یتیم کا مال قرض دے سکتا ہے۔ مدد بدرائدین مینی نے فرمایا کہ اگر مال پر یتیم کا قبضہ ہو تو قاضی قرضہ دینے کا مجاز نہ ہوگا۔ بہر حال اگر قاضی یتیم کا مال کی قرضہ دے تو اس کی تحریر ضرور لکھ دے کہ فلاں یتیم کا اس قدر مال فلاں شخص کو قرض دیا گیا ہے۔ قاضی کو یتیم کا مال قرض دینے کی اجازت اس لئے دی گئی ہے کہ قرضہ دیدینے میں یتیم بچوں کا فائدہ ہے۔ اور فائدہ اس لئے ہے کہ قاضی کثرت مشغل کی وجہ سے بذات خود تو حفاظت کرنے سے عاجز ہے۔ اب یا تو قاضی اس کو کسی کے پاس امانت رکھے گا یا کسی کو قرض دے گا۔ پہلی صورت میں مال یتیم کے ضائع ہونے کا امکان ہے۔ اس طور پر کہ اگر یتیم کا مال مودع (امین) کے پاس سے بغیر تعدی کے ضائع ہو گیا تو امین پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔ اور دوسری صورت میں مال کی پوری پوری حفاظت ہے۔ اگر یتیم کا مال قرضدار کے پاس سے ہلک بھی ہو گیا تب بھی قرضدار پر ضمان واجب ہوگا۔ لیکن اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قرضہ دینے کی صورت میں بھی مال یتیم کے ضائع ہونے کا امکان ہے اس طور پر کہ قرضہ لینے والا یعنی قرضدار قرضہ ہی کا انکار کر دے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی کو چونکہ

قرض دین معلوم ہے اس لئے وہ اپنے عہدہ اور منصب کی طاقت سے قرضہ وصول کرنے پر قادر ہے اور جب قرضہ وصول کرنے پر قادر ہے تو مال یتیم کے ضائع ہونے کا کوئی امکان نہیں رہا۔ اور جب قرضہ دینے کی صورت میں یتیم کا مال ضائع ہونے سے محفوظ ہو جاتا ہے تو اس مصالحت کے پیش نظر یتیم بچوں کے اموال کو قرضہ سے طور پر دیدینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قرضہ دینے کی تحریر لکھنا صرف قاضی کی یادداشت کے لئے ہے۔ ماتن علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ یتیم بچوں کے اموال، قرض کے طور پر دیدینا وصی کے لئے جائز نہیں ہے۔ چنانچہ اگر وصی نے یتیم کے مال کو بطور قرض کسی کو دیدیا تو وہ ضامن ہوگا۔ یعنی اگر قرضدار نے قرضہ واپس کر دیا تو الحمد للہ ورنہ وصی کو تاوان دینا پڑے گا۔ کیونکہ قرضہ دینے میں اگرچہ مال محفوظ ہو جاتا ہے اور قرض دار پر ضمان بھی واجب ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر قرضدار قرضہ کا انکار کر دے تو وصی کے پاس کوئی طاقت ایسی موجود نہیں ہے جس سے وہ اپنا قرضہ وصول کر سکے۔ پس اسی عدم طاقت کی وجہ سے وصی کو یتیم کا مال قرضہ دینے کا اختیار نہیں دیا گیا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ صحیح روایت کے مطابق باپ وصی کے مرتبہ میں ہے مثلاً صغیر بچے نے اپنی ماں وغیرہ کا ترکہ میراث میں پایا تو اس کے باپ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اس مال کو قرضہ دیدے۔ لیکن اگر باپ نے اپنے صغیر بچہ کا یہ مال کسی کو قرض دیدیا تو اس روایت کے مطابق باپ اس مال کا ضامن ہوگا۔ یعنی اگر قرضدار نے ادا کر دیا تو قبضہ ورنہ ضامن ہوگا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر قرضدار نے قرضہ کا انکار کر دیا تو وصی کی طرح باپ بھی اس کو وصول کرنے سے عاجز ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

## باب التحکیم

ترجمہ : ... یہ باب فیصل مقرر کرنے کے بیان میں ہے

تشریح : تحکیم باب تفعیل کا مصدر ہے معنی میں حکم مقرر کرنا، ثالث مقرر کرنا۔ ”خگمہ“ اس وقت بولا جاتا ہے جب دونوں فریق اپنے بھڑے کا فیصلہ کسی تیسرے آدمی کے سپرد کر دیں۔ اس تیسرے آدمی کو حکم اور حکم اور فیصل کہتے ہیں۔ تحکیم، انواع قضاء میں سے ایک نوع ہے مگر تحکیم کا ذکر قضاء سے اس لئے مؤخر کیا گیا ہے کہ ”حکم“ قاضی کی بہ نسبت کم مرتبہ ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے حکم کا فیصلہ صرف اس پر نافذ ہوگا جو اس کے فیصلہ پر راضی ہوا ہے۔ اور قاضی کا فیصلہ ہر شخص پر نافذ ہوگا خواہ وہ قاضی کے فیصلہ پر راضی ہو یا راضی نہ ہو۔ نیز قاضی دو روایت عامہ حاصل ہوتی ہے۔ اور حکم دو روایت عامہ حاصل نہیں ہوتی۔ اور حکم کا حکم حدود و قصاص میں جائز نہیں ہوتا اور قاضی کا حکم حدود و قصاص میں بھی جائز ہوتا ہے، بہر حال قاضی کے مقابلہ میں حکم کم مرتبہ ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ اسی کا ذکر پہلے ہوتا ہے اور ادنیٰ کا بعد میں۔ اس لئے باب التحکیم کا ذکر قضاء کے بعد کیا گیا۔ تحکیم کا جواز کتاب، سنت اور اجماع تینوں سے ثابت ہے۔ چنانچہ کتاب اللہ میں ہے

وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ اَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ اَهْلِهَا۔ اور اگر تم ڈرو کہ وہ دونوں آپس میں ضد رکھتے ہیں تو ایک حکم (شوہر کے قراہتداروں میں سے مقرر کرو اور ایک حکم عورت کے قراہتداروں میں سے بھیجو۔ یہ آیت اگرچہ زوجین کے درمیان حکم بنانے کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ لیکن جب زوجین کے درمیان حکم بنانا جائز ہے تو باقی دوسرے معاملات میں بھی حکم بنانا جائز ہوگا۔ اور حدیث میں ہے۔ قال ابو سریح یا رسول اللہ ان قومی اذا اختلفوا فی شئ فأتوا بی فحکمت بینہم فرضی عنی الفریقان فقال علیہ الصلوۃ والسلام ما احسن هذا۔ (نسائی)

ابوشریح نے کہا اللہ کے رسول میری قوم کے لوگ جب کسی امر میں اختلاف کرتے ہیں تو میرے پاس آتے ہیں پس میں ان کے درمیان فیصلہ کرتا ہوں تو دونوں فریق مجھ سے راضی ہو جاتے ہیں پس رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ بہت اچھی بات ہے۔ اور رہا اجماع تو تمام صحابہ تحکیم کے جواز پر متفق تھے۔ مروی ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے درمیان مسئلہ میں نزاع تھا تو دونوں بزرگوں نے زید بن ثابتؓ کو حکم مقرر کیا تھا۔ (فتح القدیر)

نیز آپ کو یاد ہوگا کہ شہادت عثمانؓ کے بعد حضرت علیؓ اور حضرت امیر معاویہؓ کے درمیان جنگ کے موقع پر حضرت علیؓ کی طرف سے حضرت ابو موسیٰ اشعرؓ و اور حضرت معاویہؓ کی طرف سے حضرت عمرو بن العاصؓ کو حکم مقرر کیا گیا تھا۔ اور اس پر کسی صحابی نے نکیر نہیں فرمائی تھی۔

دو شخصوں نے کسی آدمی کو حکم بنایا اور فیصلہ کر دیا دونوں اس کے فیصلہ سے

متفق ہو گئے تو فیصلہ درست ہے

وَاِذَا حَكَمَ رَجُلَانِ رَجُلًا فَحَكَمَ بَيْنَهُمَا وَرَحِيًّا بِحُكْمِهِ جَازِلَانِ لَهُمَا وَلَا يَةُ عَلَى انْفُسِهِمَا فَصَحَّ تَحْكِيمُهُمَا وَيُسْفَدُ حُكْمُهُ عَلَيْهِمَا وَهَذَا اِذَا كَانَ الْمُحْكَمُ بَصِيَّةَ الْحَاكِمِ لِأَنَّهُ سَمَرُ لَةِ الْقَاضِي فِيمَا بَيْنَهُمَا فَيَشْطَرُ أَهْلِيَّةُ

القضاء ولا يحوز تحكيم الكافر والعبد والذمي والمحدود في القذف والفاسق والصبي لانعدام اهلية  
القضاء اعتبارا باهلية الشهادۃ والفاسق اذا حكم يجب ان يحوز عندنا كما امر في المولى

ترجمہ اور جب وہ شخصوں نے کسی آدمی کو حکم بنایا جس نے دونوں کے درمیان فیصلہ کر دیا اور دونوں اس کے حکم پر راضی ہوئے تو جائز ہے اس لئے کہ دونوں کو اپنی ذات پر ولایت حاصل ہے پس ان دونوں کا حکم بنانا بھی جائز ہے اور حکم کا حکم دونوں پر نافذ ہو جائے گا اور یہ حکم اس وقت تک جب تک حکم حاکم کی صفت کے ساتھ ہو کیونکہ وہ ان دونوں کے درمیان قاضی کے مرتبہ میں ہے۔ اس سے ابیت قضاء کی شرط ہے۔ اور کافر، غلام، ذمی، محدود فی القذف، فاسق اور نابالغ کو حکم بنانا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ابیت شہادت پر قیاس کرتے ہوئے ابیت قضاء معدوم ہے۔ اور فاسق کو جب حکم بنایا جائے تو ہمارے نزدیک جائز ہونا چاہیے جیسا کہ قاضی کے مسئلہ میں گزرا۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ اگر دو شخصوں نے کسی نزاعی مسئلہ میں ایک تیسرے آدمی کو حکم مقرر کیا اور اس کے فیصلہ پر راضی ہو گئے۔ تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ دونوں کی ذات پر ولایت حاصل ہے۔ ہذا ان دونوں کا اپنے مسئلہ میں کسی تیسرے آدمی کو حکم بنانا جائز ہے اور جب حکم بنانا جائز ہے تو حکم کا فیصلہ بھی ان دونوں پر نافذ ہوگا۔ البتہ ان دونوں کے علاوہ پر نافذ نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر مشتہ کی اور باع کے درمیان اختلاف کی وجہ سے دونوں نے کسی تیسرے آدمی کو حکم مقرر کیا۔ پھر حکم کے فیصلہ کے مطابق مشتہ کی نے اپنے بائع کو بیع واپس کر دیا تو بائع کے لئے اپنے بائع کی طرف واپس کرنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ بائع ثانی اور مشتری جنہوں نے حکم مقرر کیا ہے۔ ان پر تو حکم کا فیصلہ نافذ ہوگا۔ لیکن بائع اول پر جو ان دونوں کا غیر ہے اس پر اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔ صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ حکم وہی شخص ہو سکتا ہے جس میں قاضی اور حاکم بننے کی صلاحیت ہو۔ یعنی جس طرح قاضی کے لئے شہادت کا اہل ہونا شرط ہے اسی طرح حکم کے واسطے بھی شہادت کا اہل ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ حکم ان دونوں شخصوں کے درمیان جنہوں نے حکم مقرر کیا ہے بمنزلہ قاضی کے ہے۔ اور قاضی کے لئے چونکہ شہادت کا اہل اور قضاء کا اہل ہونا ضروری ہے۔ اس لئے حکم جو قاضی کے مرتبہ میں ہے اس کے واسطے بھی شہادت اور قضاء کا اہل ہونا شرط ہوگا۔ چنانچہ اگر دو شخصوں نے کسی عورت کو ایسے مسئلہ میں حکم مقرر کیا جو شہادت کے ساتھ بھی ثابت ہو جاتا ہے تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ ایسے مسئلہ میں عورت شہادت کی اہل ہوتی ہے۔

یہ واضح رہے کہ جس طرح قاضی کے لئے ابلیت قضاء، قاضی ہونے کے وقت سے لے کر فیصلہ کے وقت تک شرط ہے۔ اسی طرح حکم کے واسطے بھی حکم بننے کے وقت سے لے کر فیصلہ صادر کرنے کے وقت تک ابلیت قضاء کا موجود ہونا شرط ہے۔ چنانچہ اگر دو شخصوں نے عام کو حکم مقرر کیا پھر وہ آزاد ہو گیا یا نابالغ کو حکم مقرر کیا پھر وہ بالغ ہو گیا۔ یا ذمی کو حکم مقرر کیا پھر وہ مسلمان ہو گیا اور اس نے فیصلہ دیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔ کیونکہ مذکورہ صورتوں میں فیصلہ کے وقت اگرچہ ابلیت قضاء موجود ہے۔ لیکن حکم مقرر کرتے وقت ابلیت قضاء موجود نہیں ہے۔

ولا يحوز تحكيم الكافر - الح - صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جب یہ بات مسلم ہے کہ ابلیت قضاء، ابلیت شہادت پر موقوف ہے۔ تو یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا۔ کہ جس شخص میں شہادت کی ابلیت موجود نہ ہو اس کو نہ قاضی مقرر کیا جاسکتا ہے۔ اور نہ حکم



مقرر کیا جاسکتا ہے۔ پس اسی وجہ سے کافر کو، غلام کو، ذمی کو، محدود فی اعتداف کو، فاسق کو اور نابالغ کو حکم مقرر کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ مذکورہ اشخاص میں چونکہ شہادت کی یہ وقت موجود نہیں ہے۔ اس لئے مذکورہ اشخاص قاضی نہیں ہو سکتے اور جب قاضی نہیں ہو سکتے تو حکم بھی نہیں ہو سکتے ہیں۔ لیکن ذمی کو حکم مقرر کرنا اس وقت ناجائز ہے جب اس کو مسلمانوں نے حکم مقرر کیا ہو۔ اور اگر ذمیوں نے کسی ذمی کو حکم مقرر کیا تو یہ جائز ہوگا۔ کیونکہ ذمی، مسلمانوں کے حق میں اگرچہ اہل شہادت میں سے نہیں ہے لیکن اہل ذمہ کے حق میں شہادت کا اہل ہوتا ہے۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ اگر فاسق کو حکم مقرر کر دیا گیا تو ہمارے نزدیک جائز ہونا چاہئے جیسے کتاب ادب القاضی کے شروع میں گذرا کہ فاسق کو قاضی نہ بنانا چاہئے لیکن اگر بنادیا گیا تو جائز ہے۔ اور اس کا حکم قضاء نافذ ہوگا۔ اسی طرح اگر فاسق کو حکم مقرر کر دیا گیا تو بھی جائز ہونا چاہئے۔

### حکم بنانے والوں کو حکم سے رجوع کا اختیار ہے

ولکل واحد من المحکمین ان یرجع مالہ یمحکم علیہما لایہ مقلد من حیثیہما فلا یحکم الا برضاہما جمیعاً واذا حکم لزمہما لصدور حکمہ عن ولایہ علیہما واذا رفع حکمہ الی القاضی فوافق مذهبہ امضاء لایہ لا فائدہ فی بقصدہ فی ابرامہ علی ذلک الواحد و ان حالہ ابطالہ لان حکمہ لا یلزمہ لعدم التحکیم منہ

ترجمہ۔ اور حکم بنانے والے دونوں شخصوں میں سے ہر ایک کو حکم بنانے سے رجوع کا اختیار ہے جب تک کہ حکم نے ان پر حکم صادر نہ کیا ہو۔ اس لئے کہ اس کو ان دونوں کی طرف سے حکم مقرر کیا گیا ہے۔ ہذا وہ بغیر ان دونوں کی رضا مندی کے حکم صادر نہیں کر سکے گا۔ اور جب حکم نے حکم کر دیا تو ان دونوں پر لازم ہوگا۔ یہاں کہ ان دونوں پر وایت حاصل ہو کر اس کا حکم صادر ہوا ہے۔ اور حکم کے حکم کا مرافعہ قاضی کے پاس لیا گیا اور وہ حکم اس کے مذہب کے موافق نکلا تو قاضی اس کو نافذ کرے گا۔ یہاں کہ اس کے حکم کو توڑ کر پھر اسی طور پر مضبوط کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور اگر حکم کا حکم قاضی کے مذہب کے خلاف نکلا تو قاضی اس کو باطل کر دے گا۔ کیونکہ حکم کا حکم قاضی پر لازم نہیں ہے۔ اس لئے کہ قاضی کی طرف سے اس کو حکم نہیں بنایا گیا ہے۔

تشریح۔ صاحب قدوری نے فرمایا کہ حکم بنانے والے دونوں شخصوں میں سے ہر ایک حکم کے حکم کرنے سے پہلے پہلے حکم بنانے سے رجوع کرنے کا اختیار ہے۔ یعنی حکم کے حکم کرنے سے پہلے پہلے دونوں میں سے ہر ایک یہ کہہ سکتا ہے کہ اب آپ میرے حکم نہیں ہیں۔ یہی ایک قول امام شافعی کا ہے۔ اور امام مالک کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ اور امام احمد سے ایک روایت یہی ہے۔

دلیل۔ یہ ہے کہ حکم کو انہیں دونوں کے اتفاق سے مقرر کیا گیا ہے جب تک یہ دونوں اس کے حکم ہونے پر راضی رہیں گے اس وقت تک وہ حکم اور فیصلہ کرنے کا مجز ہوا ہے۔ اور جب دونوں میں سے کسی ایک نے سد مرض کا اظہار کر دیا تو وہ حکم کرنے کا مجز نہ ہو گا۔ کیونکہ اس کا جو دو چیزوں سے وابستہ ہوتا ہے اس سے موجود رہنے کے لئے دونوں چیزوں کا موجود ہونا ضروری ہے۔ لیکن اس سے معدوم ہونے کے لئے دونوں چیزوں کا معدوم ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ بلکہ اگر دونوں چیزوں میں سے ایک چیز بھی معدوم ہوگئی تو وہ شئی معدوم ہو جاتی ہے۔ پس اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ حکم کے حکم کو باقی رہنے کے لئے دونوں شخصوں کا راضی رہنا ضروری ہے اور

اس کے حکم ہونے کو ختم کرنے کے لئے ایک کا ناراض ہونا بھی کافی ہے۔ صاحب قدوری کہتے ہیں کہ اگر حکم نے کوئی حکم صادر کر دیا تو حکم کا یہ حکم لازم ہوگا۔ اور فریقین میں سے کسی کو انحراف کا حق نہ ہوگا۔ جیسے قاضی نے اگر کوئی فیصلہ کیا پھر سلطان نے اس کو معزول کر دیا تو قاضی کا یہ فیصلہ نافذ اور لازم ہوتا ہے۔ یہی ایک قول امام شافعی کا ہے۔ اور امام مالک اور امام احمد کا مذہب یہی ہے کیونکہ حکم نے جس وقت حکم دیا ہے اس وقت اس کو دونوں پر ولایت حاصل تھی۔ اور صاحب ولایت کا حکم چونکہ لازم ہوتا ہے اس لئے حکم کا مذکورہ حکم بھی لازم ہوگا۔

صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ اگر حکم کے حکم کا قاضی کے پاس مرافعہ کیا گیا اور یہ حکم قاضی کے مذہب کے موافق ہو تو قاضی حکم کے حکم کو نافذ کرے گا۔ کیونکہ حکم کے حکم کو توڑ کر پھر اسی طرح پر اس کو مضبوط کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ یعنی اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے کہ قاضی پہلے حکم کے حکم کو توڑے اور پھر اپنی طرف سے وہی حکم صادر کرے۔ اور قاضی کی عدالت میں مرافعہ کرنے سے یہ فائدہ ہوگا کہ جب قاضی نے حکم کے حکم کو نافذ کر دیا پھر کسی ایسے قاضی کی عدالت میں مرافعہ ہوا جس کے مذہب کے یہ حکم موافق نہیں ہے تو یہ دوسرا قاضی اس کو توڑنے کا مجوز نہ ہوگا۔ کیونکہ سابق میں گذر چکا کہ اگر کسی مسئلہ مجتہد فیہ و ایک قاضی نے نافذ کر دیا تو دوسرا قاضی جس کے پاس مرافعہ کیا گیا ہے اس کو توڑنے کا مجاز نہیں ہوتا۔

اور اگر حکم کا حکم اس قاضی کے مذہب کے مخالف ہے جس کی عدالت میں مرافعہ کیا گیا ہے تو قاضی حکم کے حکم کو باطل کر دے۔ کیونکہ حکم کا حکم قاضی پر لازم نہیں ہے۔ اور قاضی پر حکم کے حکم کا لازم نہ ہوتا اس لئے ہے کہ قاضی کی طرف سے اس کو حکم بنانا نہیں پایا گیا۔ اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ حکم کا حکم اسی پر لازم ہوتا ہے جس نے اس کو حکم بنایا ہو۔ اس کے علاوہ پر لازم نہیں ہوتا۔ اس لئے حکم کا یہ حکم قاضی پر لازم نہ ہوگا۔

### حدود و قصاص میں تحکیم جائز نہیں

ولا يجوز التحكيم في الحدود والقصاص لانه لا ولاية لهما على دمهما ولهذا لا يملكان الا باحة فلا يستباح برضاهما قالوا و تخصيص الحدود والقصاص يدل على جواز التحكيم في سائر المحتجيات كالطلاق والنكاح وغيرهما وهو صحيح الا انه لا يفتى به و يقال يحتاج الى حكم المولى دفعا لتجاسر العوام فيه وان حكماء في دم خطأ فقضى بالدية على العاقلة لم يفسد حكمه لانه لا ولاية له عليهم اذ لا تحكيم من جهتهم ولو حكم على القاتل بالدية في ماله رده القاضي و يقضى بالدية على العاقلة لانه محالف لرأيه ومخالف للنص ايضا الا اذا ثبت القتل باقراره لان العاقلة لا تعقله

ترجمہ اور حدود و قصاص میں حکم بنانا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ان دونوں کی ویت اپنے خون پر نہیں ہے۔ اسی وجہ سے چونکہ دونوں خون مباح کرنے کے مالک نہیں ہیں۔ تو ان کی رضا مندی سے بھی خون مباح نہ ہوگا۔ مشائخ نے کہا کہ حدود و قصاص کی تخصیص کرنا تمام مجاہدات، طلاق، نکاح وغیرہ میں حکم بنانے کے جواز پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہی صحیح ہے مگر یہ کہ اس پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا۔ اور کہہ دیا جائے گا کہ اس میں قاصی کے حکم کی ضرورت ہے تاکہ اس میں عوام کی دیری دور ہو۔ اور اگر دو آدمیوں نے قتل خط میں اس کو حکم بنایا۔ پس

اس نے عاقہ پر دیت کا فیصلہ دیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ عاقہ پر اس کی ولایت نہیں ہے۔ کیونکہ ان کی طرف سے حکم بنانا نہیں پایا گیا۔ اور اگر حکم نے قاتل پر اس کے ذاتی مال میں دیت کا حکم دیا تو قاضی اس کو رد کر دے گا۔ اور عاقہ پر دیت کا حکم دے گا کیونکہ یہ قاضی کی رائے کے خلاف ہے۔ اور نص کے بھی خلاف ہے مگر جب قاتل کے اقرار سے قتل ثابت ہوا ہو کیونکہ عاقہ اس دیت کو برداشت نہیں کریں گے۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا ہے کہ حدود و قصاص میں حکم بنانا جائز نہیں ہے۔ ہمارے علمائے احناف میں یہ مذہب امام خشاف کا ہے۔ اسی کو شیخ ابوالحسن قدوری اور صاحب ہدایہ نے اختیار کیا ہے۔ لیکن یہاں حدود سے وہ حدود مراد ہیں جو خالصۃ اللہ جل شانہ کا حق ہیں جیسے حد زنا اور حد شرب خمر۔ شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ حد قذف اور قصاص میں حکم بنانا جائز ہے۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اموال اور اموال کے ہم معنی چیزوں میں حکم بنانا جائز ہے۔ لیکن ان کے علاوہ میں جائز نہیں ہے۔ اسی کے قاتل امام مالکؒ ہیں۔ حتیٰ کہ حد، لعان، قصاص، قذف، نسب، ولاء چونکہ نہ مال ہیں اور نہ مال کے ہم معنی ہیں۔ اس لئے ان میں حکم بنانا جائز نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل۔ یہ ہے کہ یہ تمام چیزیں چونکہ احتیاط پر مبنی ہیں اس لئے ان میں فیصلہ صادر کرنے کے لئے قاضی متعین ہوگا۔ حکم کا فیصلہ کافی نہ ہوگا۔ اور جب حکم کا فیصلہ کافی نہیں ہے تو ان میں حکم بنانا بھی جائز نہ ہوگا۔

شمس الائمہ سرخسیؒ کی دلیل یہ ہے کہ حد قذف اور قصاص کے وصول کرنے کا حق چونکہ مقذوف علیہ اور اولیاء مقتول کو ہے۔ یعنی حد قذف اور قصاص یہ دونوں حقوق العباد میں سے ہیں اس لئے قاذف اور مقذوف علیہ اور قاتل اور اولیاء مقتول کو حکم مقرر کرنے کا حق بھی حاصل ہوگا۔ اور امام خشاف کے مذہب یعنی حدود و قصاص میں حکم مقرر کرنے کے عدم جواز پر دلیل یہ ہے کہ حکم مقرر کرنے والوں کو اپنی جان اور خون پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کسی کو اپنا خون مباح کرنے کا اختیار نہیں دیا گیا۔ پس جب کسی کو اپنی جان اور خون پر ولایت حاصل نہیں ہے اور اپنا خون مباح کرنے کا اختیار نہیں دیا گیا تو ان کی رضامندی سے ان کا خون مباح نہ ہوگا۔ اور جب رضامندی کے باوجود اپنا خون مباح نہیں ہوا تو قصاص (خون بہانے کے لئے) کسی کو حکم مقرر کرنا بھی جائز اور مباح نہ ہوگا۔ صاحب عنایہؒ نے فرمایا کہ صاحب ہدایہ کی بیان کردہ یہ دلیل قصاص میں حکم مقرر کرنے کے عدم جواز پر تو ہو سکتی ہے لیکن حدود میں حکم مقرر کرنے کے عدم جواز پر نہیں ہو سکتی۔ اس لئے بعض علماء نے دلیل پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ حکم کا حکم چونکہ حکم مقرر کرنے والوں کے علاوہ کے حق میں حجت نہیں ہوتا اس لئے حکم کے حکم میں شبہ ہوگا۔ اور چونکہ حدود و قصاص کو شبہات کے ساتھ وصول نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے حکم کے حکم سے حدود و قصاص کو وصول نہیں کیا جائے گا اور جب حکم کے حکم سے حدود و قصاص کو وصول نہیں کیا جاسکتا تو حدود و قصاص میں حکم مقرر کرنا بھی ناجائز ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مشائخ متاخرین نے فرمایا کہ شیخ ابوالحسن قدوریؒ کا حدود و قصاص کی تخصیص کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حدود و قصاص کے علاوہ دوسرے تمام مسئلے (طلاق، نکاح وغیرہ) میں حکم مقرر کرنا جائز ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔ لیکن اس کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا۔ بلکہ یہ کہہ دیا جائے گا کہ اس میں قاضی کے حکم کی ضرورت ہے۔ کیونکہ اگر حکم بنانے کے جواز کا فتویٰ دے دیا گیا تو

عوام دیدہ اور جبری ہو جائیں گے۔ اور شخص اپنی فشاء کے مطابق حکم مقرر کر کے فیصد حاصل کرنے کی کوشش کرے گا۔ مثلاً کسی نے ایک باری تین طلاقیں دیں حتیٰ کہ ہمارے نزدیک یہ عورت بغیر حلالہ کے جائز نہیں رہی لیکن اگر ان کو حکم مقرر کرنے کے جائز ہونے کا فتویٰ معلوم ہو تو عورت و مرد مل کر ایک شافعی ائمہ ہب یا غیر مقلد اس معاملہ میں حکم مقرر کریں گے اور وہ ایک طلاق واقع ہونے کا حکم دے گا۔ اسی طرح جس شخص کو جس مسئلہ میں ضرورت پیش آئے گی وہ اپنے شخص و تلاش کرے گا۔ جس کے نزدیک وہ بات جائز ہو۔ پس اس حکم بنا کر جواز حاصل کرے گا اور چاہے اس سے پہلے اس کو حرام تصور کرتا ہو۔ اس نے مشائخ نے کہا کہ حکم بنانا اور چاہے جائز نہ ہو لیکن اس کا فتویٰ نہ دیا جائے۔

صاحب مدایہ نے فرمایا کہ اگر وہ شخصوں نے قتل خط میں کسی کو حکم مقرر کیا اور حکم سے عاقلہ (مدانہ برادری) پر دیت کا حکم دیا تو حکم کا یہ حکم نافذ نہ ہوگا۔ کیونکہ عاقلہ نے چونکہ اس واپسی طرف سے حکم مقرر نہیں کیا ہے اس سے عاقلہ پر حکم ہوئی ہے۔ دیت بھی حاصل نہ ہو گی۔ اور جب عاقلہ پر حکم ہوئی ہے دیت حاصل نہیں ہے تو عاقلہ پر حکم کا حکم بھی نافذ اور لازم نہ ہوگا۔ اور اگر حکم نے فتویٰ قاتل پر اس کے ذاتی مال سے دیت دینے کا حکم دیا تو قاضی اس حکم کو رد کرے گا۔ اور عاقلہ پر دیت کا حکم دے گا۔ کیونکہ حکم کا حکم قاضی کے مذہب سے بھی خلاف ہے۔ اور نص حدیث کے بھی خلاف ہے۔ حدیث یہ ہے۔

عن المسغیة بن شعبة ان امرأتين فاحت احدهما الاخرى بحجر اور عمود فسطاط  
فالتقت جسيها فقضى رسول الله ﷺ هي الحسين عروة عبد اوامة وجعله على عصبة المرأة.

حضرت مغیرہ بن شعبہ فرماتے ہیں کہ دو عورتیں آپس میں سوئیں تھیں۔ ایک نے دوسری کو پتھر یا خیمہ کی ٹیل پھینک کر ماری جس سے اس کے پیٹ کا پتہ لاقط ہو گیا اس پر رسول اللہ ﷺ نے پیٹ کے پچھلے متعلق غرمہ یعنی ایک ٹام یا باندی بطور دیت دینے کا فیصلہ کیا اور اس کو عورت (قاتلہ) کے عصبہ (عاقلہ) کے ذمہ ڈالا۔

اسل میں یہ واقعہ جمل بن مائیک کی دو بیویوں کا ہے۔ پس رسول اللہ ﷺ نے نہیں کو مارنے والے کے اویاء سے فرمایا قو موافد وہ۔ کہہ گئے ہو جاؤ اور اس کا خون بہا یعنی دیت اور وہ ان دونوں حدیثوں کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ دیت عاقلہ پر واجب ہوتی ہے۔ قاتل کے ذاتی مال میں واجب نہیں ہوتی۔ لیکن اگر قاتل کے اقارب سے ثابت ہو تو ایسی صورت میں قاتل کے ذاتی مال میں دیت کا حکم واجب نہ رہتا۔ کیونکہ اس صورت میں عاقلہ پر دیت واجب نہیں ہوتی۔ بلکہ قاتل پر واجب ہوتی ہے۔

حکم پینہ کی سماعت کرے اور انکار قسم پر حکم دے دے

ويحوز ان يسمع السد ويسمى بالسكول وكذا بالاقرار لانه حكم موافق لمشرع ولو احبر بالقرار احد  
الحصص او بعد الله الشهد د وهما على حكميهما يقل قوله لان الولاية قائمة ولو احبر بالحكم لا يصل قوله  
لانعضاء الولاية كقول المولى بعد العول

ترجمہ اور حکم کے واسطے جائز ہے۔ وہ پینہ کی سماعت کرے اور انکار قسم پر حکم دے دے اور ایسے ہی اقرار پر حکم دیدے۔ کیونکہ شہادت کے موافق حکم دیتا ہے۔ اور اگر حکم نے احد الخصمین کے اقارب کی عدالت کی خبر دی در انحالیکہ دونوں اس کو حکم بنانے پر قہر ہیں

تو حکم کا قول قبول کیا جائے گا۔ کیونکہ روایت قائم ہے۔ اور اگر حکم نے حکم کی خبر دی تو اس کا قول قبول نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کی ولایت ختم ہوگئی جیسے معزول ہونے کے بعد قاضی کا قول قبول نہیں ہوگا۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ جب دو شخصوں نے کسی کو اپنا حکم مقرر کیا تو حکم کے لئے یہ بات جائز ہے کہ مدعی اگر بینہ پیش کرے تو اس کے بینہ کی سماعت کرے۔ اور اگر مدعی کے پاس بینہ نہ ہونے کی صورت میں مدعی علیہ سے قسم دلائے اور مدعی علیہ حق کا انکار کر دے تو حکم مدعی کے حق میں فیصلہ کر دے اسی طرح اگر مدعی علیہ نے مدعی کے حق کا اقرار کر لیا تو اس اقرار پر بھی حکم فیصلہ دیدے۔

دلیل یہ ہے کہ بینہ کی سماعت، مدعی علیہ کے انکار قسم پر فیصلہ دینا اور اقرار پر حکم دینا تینوں باتیں شریعت کے موافق ہیں اور حکم شریعت کے موافق ہر کام کرنے کا مجاز ہوتا ہے لہذا ان باتوں کے کرنے کا بھی مجاز ہوگا۔

اور اگر حکم نے مدعی یا مدعی علیہ میں سے کسی ایک سے یہ کہا تو نے میرے پاس اپنے ساتھی کے حق کا اقرار کیا ہے اور اس اقرار کی بنیاد پر فیصلہ دے دیا، یا تیرے خلاف میرے سامنے بینہ پیش کر دیا گیا اور ان گواہوں کی تعدیل بھی کر دی گئی ہے۔ پس بینہ کی وجہ سے میں نے تیرے خلاف حکم دیدیا ہے تو حکم کا یہ قول قبول ہوگا بشرطیکہ دونوں شخص اس کے حکم بنانے پر قائم ہوں۔ کیونکہ حکم ہونے کی وجہ سے حکم کی روایت باقی ہے چنانچہ جس کے خلاف حکم نے فیصلہ دیا ہے اگر اس نے حکم کے پاس اقرار کرنے کا انکار کر دے، یا اپنے خلاف بینہ قائم ہونے کا انکار کر دے تو اس مقتضی علیہ کے قول کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا، بلکہ قاضی حکم کا قول قبول کر کے اس کا فیصلہ نافذ کرے گا کیونکہ حکم جب تک حکم ہے قاضی کی طرح حکم کرنے کا مجاز ہے۔ اور اگر حکم نے یہ خبر دی کہ میں تیرے خلاف فیصلہ کر چکا ہوں۔ تو اس کا یہ قول کہ میں فیصلہ کر چکا ہوں قبول نہ ہوگا کیونکہ حکم جب فیصلہ کر چکا تو وہ معزول ہو گیا اور جب معزول ہو گیا تو اس کی ولایت بھی منقطع ہو گئی تو اس کا قول انسی حکمت بکذا (میں اس کا حکم کر چکا ہوں) بھی قبول نہ ہوگا۔ جیسے معزول ہونے کے بعد قاضی کا قول انسی حکمت (میں حکم کر چکا) قبول نہیں کیا جاتا ہے۔

### حاکم کا اپنے والدین، بیوی، اولاد کے لئے حکم باطل ہے

و حکم الحاکم لا بویہ و زوجته و ولده باطل و المولی و للحکم فیہ سواء و هذا لانه لا تقبل شہادته لہؤلاء لمکان التہمة فکذلک لا یصح القضاء لہم بحلاف ما اذا حکم علیہم لانه تقبل شہادۃ علیہم لانتفاء التہمة فکذا القضاء ولو حکما رجلین لا بد من اجتماعہما لانه امر یحتاج فیہ الی الراۃ واللہ اعلم بالصواب

ترجمہ اور حاکم کا حکم اپنے والدین، بیوی، اولاد کے لئے باطل ہے اور اس میں قاضی اور حکم دونوں برابر ہیں۔ اور یہ اس لئے کہ ان لوگوں کے لئے حکم کی گواہی تہمت کی وجہ سے قبول نہیں ہے۔ یا اسی طرح ان لوگوں کے واسطے حکم قضاء بھی صحیح نہ ہوگا برخلاف اس کے جب ان لوگوں کے خلاف حکم دیا ہو۔ کیونکہ ان لوگوں کے خلاف اس کی گواہی تہمت کے منتفی ہونے کی وجہ سے قبول کی جاتی ہے۔ پس اسی طرح حکم قضاء بھی۔ اور اگر دو شخصوں نے دو آدمیوں کو حکم بنایا تو ان دونوں کا جمع ہونا ضروری ہے اس لئے کہ حکم دینا ایسا امر ہے جس



میں اجتہاد رائے کی ضرورت ہے۔

تشریح صاحب قدوری نے کہا کہ حکم، قاضی ہو یا حکم ہوا اگر اس نے اپنے والدین یا اولاد یا بیوی کے موافق کوئی حکم دیا تو وہ حکم معتبر نہ ہوگا بلکہ باطل ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ قضاء کے لئے اہلیت شہادت شرط ہے یعنی جو شخص شہادت کا اہل ہوگا اور وہی قاضی اور حکم بننے کا اہل ہوگا۔ اور چونکہ اندیشہ تہمت کی وجہ سے کسی کی شہادت اس کے والدین، اولاد، اور بیوی کے حق میں مقبول نہیں ہے اس لئے ان کے حق میں اس کا حکم اور فیصلہ بھی مقبول نہ ہوگا۔ ہاں اگر کسی شخص نے بحیثیت قاضی یا بحیثیت حکم اپنے والدین یا اولاد یا بیوی کے خلاف حکم دیا تو اس کو قبول کر لیا جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں امکان تہمت نہ ہونے کی وجہ سے ان کے خلاف گواہی قبول کر لی جاتی ہے ہذا ان کے خلاف فیصلہ اور حکم بھی قبول کر لیا جائے گا۔ اور اگر دو شخصوں نے دو آدمیوں کو اپنے نزاعی معاملہ میں حکم مقرر کیا تو فیصلہ پر دونوں کا اتفاق ضروری ہے کیونکہ بعض معاملات رائے اور مشورے کے محتاج ہوتے ہیں۔ پس مدعی اور مدعی علیہ دونوں شخصوں کا دو آدمیوں کو حکم مقرر کرنا اس بات کی علامت ہے کہ دونوں شخص، دونوں حکموں کی رائے سے فیصلہ چاہتے ہیں اور جب مدعی اور مدعی علیہ دونوں اجتہادی طور پر دونوں حکموں کی رائے سے فیصلہ چاہتے ہیں تو ان دونوں میں سے اگر ایک حکم نے حکم دیا اور دوسرے نے حکم نہیں دیا تو یہ حکم جائز اور قابل قبول نہ ہوگا واللہ اعلم بالصواب۔

جمیل احمد عفی عنہ

## مسائل شتی من کتاب القضاء

یہ کتاب القضاء میں سے متفرق مسائل کا بیان ہے

تشریح مصنفین کی یہ عادت ہے کہ کسی کتاب یا باب میں اگر کچھ مسائل ذکر کرنے سے رہ گئے ہوں تو ان کو اس کتاب یا باب کے آخر میں ذکر کر دیا جاتا ہے اور اس کا عنوان، مسائل شتی یا مسائل منثورہ یا مسائل متفرقہ رکھا جاتا ہے پس یہاں بھی اسی عادت کے تحت کتاب ادب القاضی کے آخر میں مسائل شتی کے عنوان سے انھیں مسائل کو ذکر کیا جائیگا جو کتاب ادب القاضی کے تحت ذکر کرنے سے رہ گئے ہیں۔ (حنیہ)

بالا خانہ ایک شخص کا اور نیچے کا مکان دوسرے شخص کا ہو نیچے والے کو میخ  
گاڑنے اور روشن دان بنانے کا حکم

قال و اذا كان علو لرجل و سفلى لأخر فليس لصاحب السفلى ان يتدفع فيه و تدأولا يسقط فيه كوة عند ابى حنيفة معناه بغير رضاء صاحب العلو و قال يصنع ما لا يضر بالعلو و على هذا الخلاف اذا اراد صاحب العلوان ينسب على علوه قيل ما حكى عنهما تفسير لقول ابى حنيفة فلا خلاف و قيل الاصل عندهما الاباحة لانه تصرف فى ملكه و الملك يقتضى الاطلاق و الحرمة بعارض الضرر فاذا اشكل لم يجز المنع و الاصل عنده الحظر لانه تصرف فى محل تعلق به حق محترم للغير كحق المرتبة و المستاجر و الاطلاق بعارض فاذا اشكل لا يزول المسع على انه لا يعرى عن نوع ضرر بالعلوم من توهين بناء او نقضه فيمنع عنه

ترجمہ اور اگر بالا خانہ ایک شخص کا اور نیچے کا مکان دوسرے شخص کا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نیچے والے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس میں میخ گاڑے اور نہ اس میں روشن دان بنائے۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ بغیر بالا خانہ والے کی رضا مندی کے اور صاحبین نے فرمایا کہ جو چیز بالا خانہ کو مضرت ہو وہ بنا سکتا ہے۔ اور اسی اختلاف پر جب بالا خانہ والے نے ارادہ کیا کہ وہ اپنے بالا خانہ پر عمارت بنائے۔ کہا گیا کہ صاحبین سے جو روایت ہے وہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی تفسیر ہے۔ پس (دونوں کے درمیان) کوئی اختلاف نہیں ہو گا۔ اور کہا گیا کہ صاحبینؒ کے نزدیک اصل اباحت ہے کیونکہ یہ اپنی ملک میں تصرف ہے۔ اور ملک علی الاطلاق اباحت چاہتی ہے اور حرمت عارض ضرر کی وجہ سے ہے۔ پس جب مشتبہ ہو گیا تو ممانعت جائز نہ ہوگی۔ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک اصل ممانعت ہے۔ کیونکہ وہ ایسے محل میں تصرف ہے جس کے ساتھ دوسرے کا حق محترم متعلق ہے جیسے مرتبہ اور مستاجر کا حق۔ اور اباحت عارض کی وجہ سے ہے۔ پس جب مشتبہ ہو گیا تو ممانعت زائل نہ ہوگی۔ علاوہ ازیں ایسا کرنا بالا خانہ کی عمارت کمزور کرنے یا توڑنے وغیرہ کے ضرر سے خالی نہیں ہے۔ لہذا اس سے منع کیا جائے گا۔

تشریح صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر بالا خانہ ایک شخص کا ہو اور نیچے کا مکان دوسرے کا ہو تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نیچے کے

مکان والے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ بالا خانہ والے کی اجازت کے بغیر دیواروں میں میخیں گاڑے اور نہ اس میں روشندان بنائے اور نہ بالا خانہ والے کو اختیار ہے کہ وہ نیچے کے مکان والے کی اجازت کے بغیر اپنے بالا خانہ پر کوئی عمارت تعمیر کرے۔ یا اس پر مزید نوئی کڑی رکھے جو پہلے سے نہیں تھی۔ یا اس پر پردہ کی دیوار یا بیت الخلاء بنائے اور صاحبین نے فرمایا کہ دونوں میں سے ہر ایک کو وہ کام کرنے کا اختیار ہے جو دوسرے کی عمارت کے لئے مضرنہ ہو یعنی نیچے مکان والا ہر وہ چیز بنا سکتا ہے جو بالا خانہ کو مضرنہ ہو۔ اور بالا خانہ والا ہر وہ چیز بنا سکتا ہے جو نیچے کے مکان کے لئے مضرنہ ہو۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ بعض مشائخ کا خیال یہ ہے کہ صاحبین کا قول حضرت امام ابو حنیفہ کے قول کی تفسیر ہے۔ یعنی حضرت امام ابو حنیفہ نے اسی صورت میں منع کیا ہے جب دوسرے کے مکان کے لئے مضرنہ ہو اور جب مضرنہ ہو تو امام اعظم بھی منع نہیں فرماتے۔ جیسا کہ صاحبین کا قول ہے۔ پس امام صاحب اور صاحبین دونوں کے نزدیک دوسرے کے واسطے اپنے مکان کو ضرر پہنچانے بغیر نیچے مکان والے اور بالا خانہ والے دونوں میں سے ہر ایک کے واسطے اپنے مکان میں تصرف کرنا جائز ہے۔

بعض مشائخ کے اس قول کی دلیل یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک اپنی ملک میں تصرف کرتا ہے اور اپنی ملک میں تصرف کرنا جائز ہے۔ لہذا دونوں کے لئے اپنے مکان میں تصرف کرنا جائز ہوگا۔ اور رہی ممانعت تو وہ اسی وقت ہو سکتی ہے۔ جبکہ دوسرے کو ضرر ہو۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ صاحبین کا قول حضرت امام ابو حنیفہ کے قول کی تفسیر نہیں ہے بلکہ صاحبین کے نزدیک اصل اباحت ہے۔ کیونکہ نیچے کے مکان والے نے اپنے مکان میں اور بالا خانہ والے نے اپنے مکان میں جو تصرف کیا ہے وہ اپنی ملک میں تصرف کیا ہے۔ اور ملک تقاضہ کرتی ہے کہ مطلقاً تصرف جائز ہو۔ اور تصرف فقط اس صورت میں حرام ہوگا جب دوسرے کو ضرر لاحق ہو۔ یعنی صاحب خانہ کو تصرف کی ممانعت صرف دوسرے کے ضرر کی وجہ سے ہو سکتی ہے۔ لیکن جب یہ امر مشتبہ ہو گیا کہ احد ہمارے اپنے مکان میں تصرف کی وجہ سے دوسرے کو ضرر ہوگا یا نہیں تو اس کو تصرف کرنے سے منع کرنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ تصرف کی اباحت و یقین کے ساتھ ثابت ہے۔ اور ممانعت شک کے ساتھ ثابت ہے اور یقین چونکہ شک کی وجہ سے زائل نہیں ہوتا اس لئے ضرر مشتبہ ہونے کی صورت میں اباحت، جو یقینی امر ہے وہ مشکوک ممانعت کی وجہ سے زائل نہ ہوگی۔ اور حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک اصل، ممانعت ہے۔ کیونکہ جب نیچے کے مکان والے نے نیچے کے مکان میں تصرف کیا تو اس نے ایسے محل میں تصرف کیا ہے جس کے ساتھ دوسرے یعنی بالا خانہ والے کا حق محترم متعلق ہے۔ اور اسی طرح جب بالا خانہ والے نے بالا خانہ میں تصرف کیا تو اس نے بھی ایسے محل میں تصرف کیا ہے۔ جس کے ساتھ دوسرے یعنی نیچے کے مکان والے کا حق محترم متعلق ہے اور دوسرے کے حق کا کسی کی ملک کے ساتھ متعلق ہونا، مالک کو اپنی اس ملک میں تصرف کرنے سے روکتا ہے جیسے مرتہن کا حق، شئی مرہونہ میں مالک کو تصرف کرنے سے روکتا ہے۔ اور اجرت پر لینے والے کا حق شئی مستاجر میں مالک کو تصرف کرنے سے روکتا ہے۔ یعنی جو چیز مرتہن کے پاس بطور رہن ہو یا مستاجر کے پاس بطور اجارہ ہو تو چونکہ اس کے ساتھ مرتہن یا مستاجر کا حق متعلق ہو گیا اس لئے مالک کو اس میں تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ پس اسی طرح نیچے کے مکان کے ساتھ چونکہ بالا خانہ والے کا حق متعلق ہو گیا ہے اس لئے نیچے کے مکان والے کو اپنے نیچے کے مکان میں تصرف کا اختیار نہ ہوگا اور بالا خانہ کے ساتھ چونکہ نیچے کے مکان والے کا حق متعلق ہو گیا ہے اس لئے بالا خانہ کے مالک کو بالا خانہ میں تصرف کا اختیار نہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ اصل، تصرف کا ممنوع ہونا ہے۔ اور اباحت رضامندی کے عارض ہونے کی وجہ سے

ہے۔ لیکن یہ ۵۰ سالہ عرصہ اپنے مکان میں تہہ فہ کا اختیار ہی وقت سے جب اس کا ساتھی انٹی ہو۔ پس اس ساتھی نے اس اور مرد مرشد مشہور ہوئی تو حکم پتی اصل یعنی ممانعت پر باقی رہے گا۔ کیونکہ تہہ فہ کی ممانعت جو اصل اور یقینی چیز ہے وہ مشہور و مشہور بہت ہے۔ زائل نہ ہوگی۔ حالہ و ازیں نیچے کے مکان میں تہہ فہ کی وجہ سے باہر جانے کے ٹوٹنے یا مزہ ہونے کے خطرہ کا بھی امکان ہے۔ اور باہر جانے میں تہہ فہ کی وجہ سے نیچے کے مکان میں بھی نہ رہا جائے گا۔ اور پہلے وہ اس کے نیچے رہا جو ان کے مکان میں نہیں ہے۔ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے لا صرور ولا صرار فی الاسلام۔ یہ نیچے کے مکان والے اپنے نیچے کے مکان میں باہر جانے کے خطرہ کا پتہ لگانے کے لئے تہہ فہ سے تفرق کرنا ناجائز اور ممنوع ہوگا۔ اور باہر جانے والے اپنے باہر جانے میں نیچے کے مکان کو خطرہ پہنچانے کے لئے تہہ فہ سے تفرق کرنا ناجائز اور ممنوع ہوگا۔

گلی مستطیلہ ہو جس سے دوسری مستطیل گلی نکلی حالانکہ وہ آریا نہیں تو پہلی گلی والوں کو دوسری گلی میں دروازہ کھولنے کا پہنچا اختیار نہیں ہوگا

قال و اذا كانت رانعة مستطيلة تشعب منها رانعة مستطيلة وهي غير نافذة فلس لاهل الرانعة الاولى ان يفتحوا بابا في الرانعة القصوى لان فتحه لمرور ولاحق لهم في المرور اذ هو لا هليها خصوص حتى لا يكون لاهل الاولى فيما يحق التسعة بحلاف النافذة لان السرور فيها حق العامة قبل السمع من السرور لا من فتح الباب لانه رفع حداره والاصح ان المص من الفتح لان بعد الفتح لا يمكن المص من السرور في كل ساعة ولا يسهل عساه يدعى المحقق في القصوى بتركيب الباب

ترجمہ۔ اور اگر ایک زائغہ راستہ (وچہ گلی) مستطیلہ ہو جس سے وہ زائغہ مستطیلہ نکلا ہو۔ حالانکہ وہ نافذہ (آریا) نہیں ہے۔ تو زائغہ اولیٰ والوں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ زائغہ سفلی میں دروازہ کھولیں۔ اس لئے کہ دروازہ کھولنا تو گزرنے کے لئے ہے حالانکہ زائغہ اولیٰ والوں کو گزرنے کا حق نہیں ہے۔ اس لئے زائغہ سفلی خاص زائغہ سفلی والوں کا حق ہے حتیٰ کہ زائغہ سفلی میں جو مکان فرماتے ہیں ان میں زائغہ اولیٰ کے لئے حق شفعہ نہ ہوگا برخلاف زائغہ نافذہ کے کیونکہ اس میں مالوؤں کو گزرنے کا حق ہے۔ کیا گیا کہ گزرنے سے منع کیا گیا ہے نہ کہ دروازہ کھولنے سے۔ اس لئے کہ دروازہ کھولنا تو اپنی دیوار کو توڑنا ہے۔ اور اسحیٰ یہ ہے کہ ممانعت دروازہ کھولنے سے ہے۔ کیونکہ دروازہ کھولنے کے بعد ہر وقت گزرنے سے منع کرنا ممکن نہ ہوگا۔ اور اس لئے کہ بہت ممکن ہے کہ وہ دروازہ لگا کر زائغہ سفلی میں کسی حق کا دعویٰ کر دے۔

تشریح۔ زائغہ وہ وچہ اور سڑک جو مین روڈ سے نکلا ہو۔

مسئلہ یہ ہے کہ اگر محلہ میں کوئی سڑک اور راستہ سب ہو تو اوٹا نافذہ (آریا) ہو یا غیر نافذہ ہو یعنی آریا نہ ہو بلکہ ایک طرف سے بند ہو۔

زائغہ نافذہ کی صورت اس طرح ہوگی۔

میں روڈ

زائغہ  
نافذہ

اور زائغہ غیر نافذہ کی شکل اس طرح ہوگی۔

میں روڈ

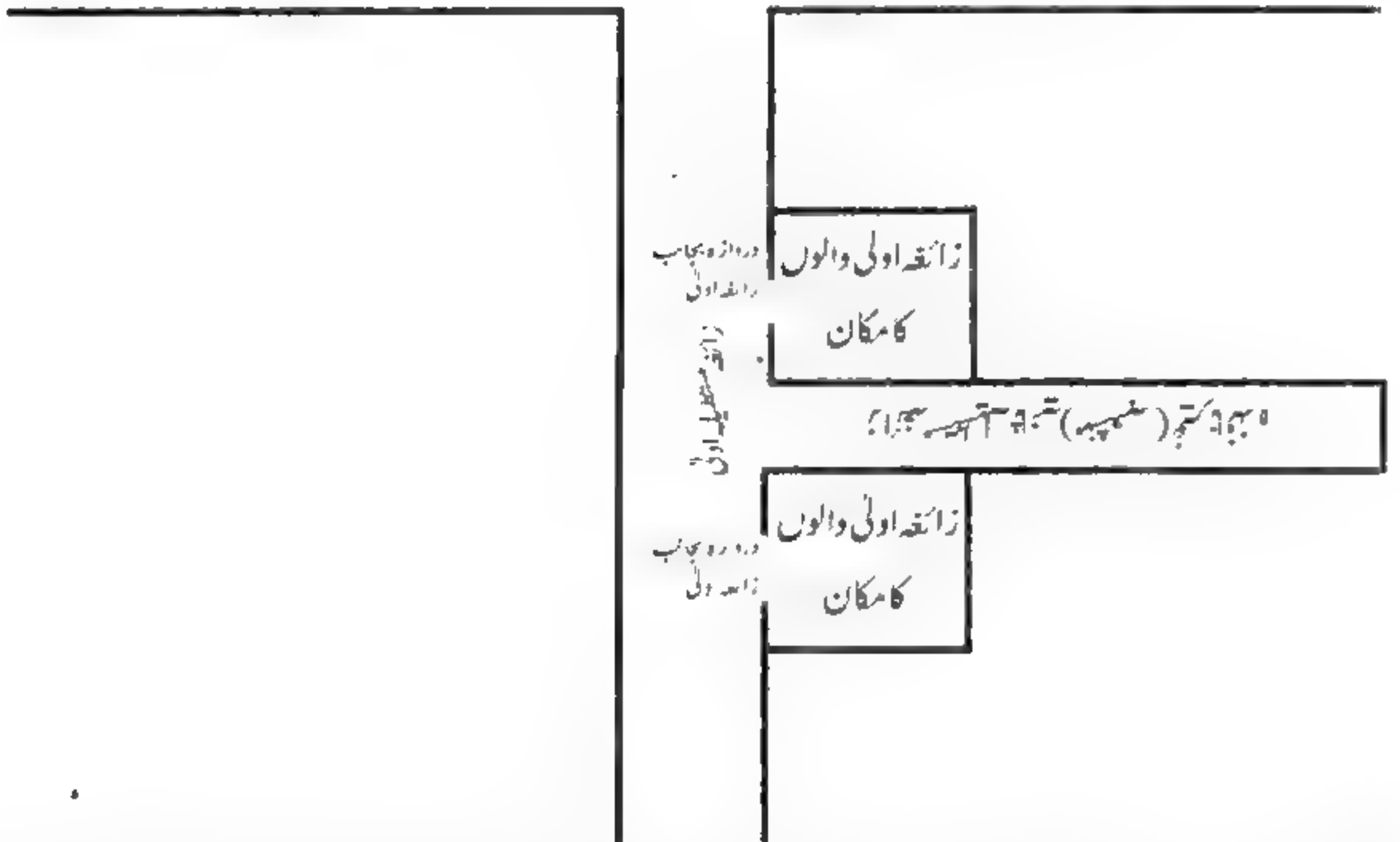
زائغہ  
غیر  
نافذہ

بہر حال اگر کوئی زائغہ مستطیلہ ہو خواہ نافذہ ہو یا غیر نافذہ ہو اُس سے دوسرا زائغہ مستطیلہ نکلا ہو اور وہ دوسرا زائغہ غیر نافذہ ہو تو زائغہ اولیٰ میں سے وہ شخص جس کا مکان دوسرے زائغہ یعنی زائغہ منشعبہ کے کونے پر پڑتا ہو اس کو زائغہ منشعبہ کی طرف دروازہ کھولنے کا شرعی حق نہ ہوگا۔



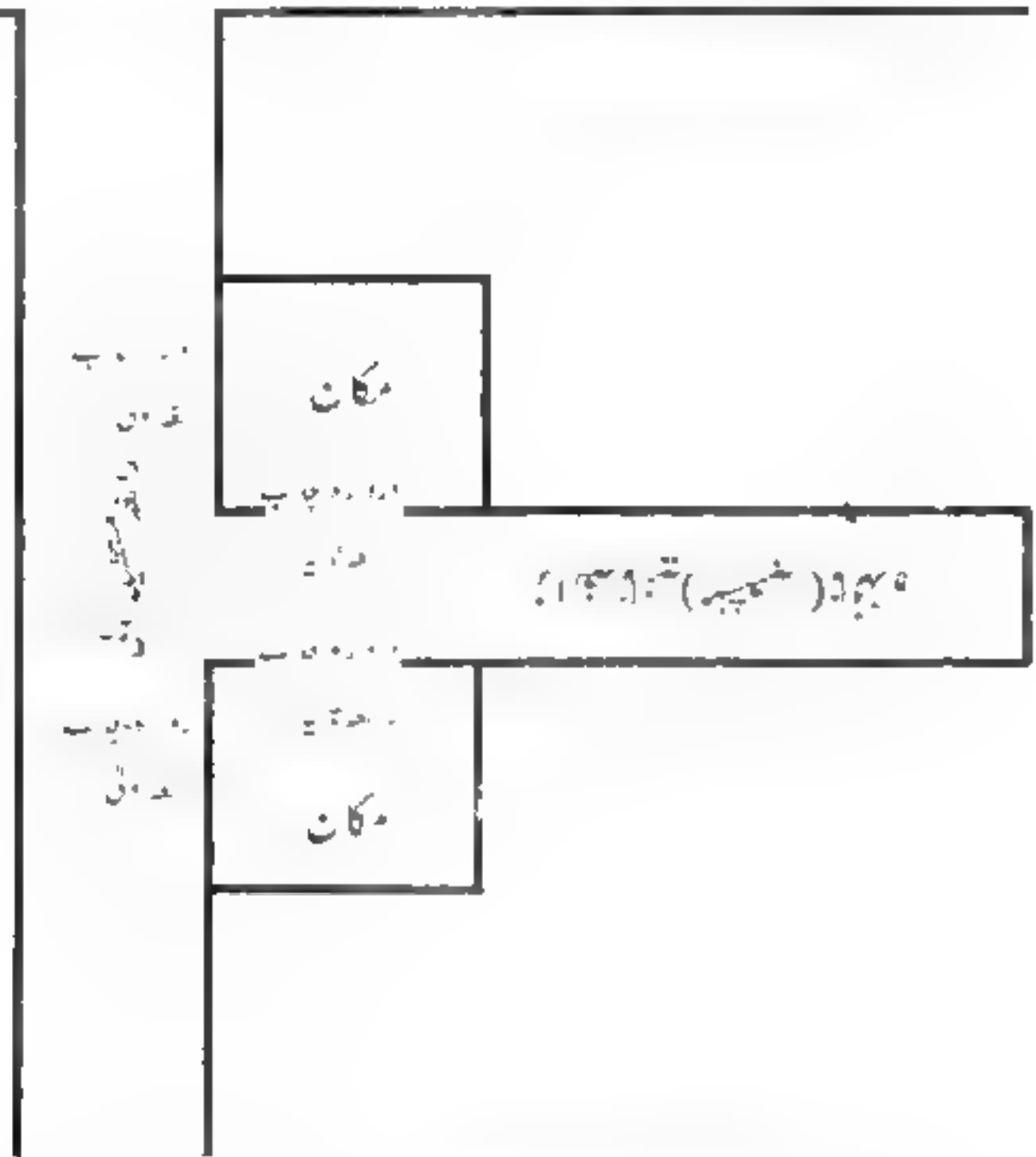
اس کی پوری شکل یہ ہے۔

## میں روڈ



اس کی دلیل یہ ہے کہ دروازہ آمدورفت کے لئے کھولا جاتا ہے حالانکہ زائغہ اولی والوں کو زائغہ ثانیہ (منشعبہ) میں آمدورفت کا کوئی حق نہیں ہے۔ زائغہ ثانیہ تو خاص کر انھیں لوگوں کے لئے ہے جو اس میں آباد ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ زائغہ ثانیہ میں اگر کوئی زمین یا مکان فروخت ہو تو زائغہ اولی والوں کو اس میں حق شفعہ حاصل نہیں ہوتا۔ زائغہ اولی والوں کو شفعہ کا حق نہ ہونا اس بات کی کھلی علامت ہے کہ زائغہ ثانیہ (منشعبہ) کی طرف زائغہ اولی والوں کو کسی طرح کا کوئی حق نہیں ہے اور جب زائغہ اولی والوں کو زائغہ ثانیہ میں کسی طرح کا کوئی حق حاصل نہیں ہے تو زائغہ اولی والوں کو زائغہ ثانیہ میں دروازہ کھولنے کا حق بھی حاصل نہ ہوگا۔ ہاں اگر زائغہ ثانیہ (منشعبہ) نافذ ہو یعنی اس کے آخر سے راستہ نکل گیا ہو راستہ بند نہ ہو تو اس میں زائغہ اولی والوں کو دروازہ کھولنے اور آمدورفت کا پورا پورا حق ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں زائغہ ثانیہ نافذہ میں عام لوگوں کو آمدورفت کا حق حاصل ہے۔ خاص طور پر زائغہ ثانیہ والوں کا حق نہیں ہے اور جب عام لوگوں کو آمدورفت کا حق ہے تو زائغہ اولی والوں کو بھی آمدورفت کا حق ہوگا۔ اور جب زائغہ اولی والوں کو آمدورفت کا حق ہے تو ان کو زائغہ ثانیہ کی طرف دروازہ کھولنے کا حق بھی حاصل ہوگا۔ زائغہ ثانیہ (منشعبہ) نافذہ کی شکل یہ ہے۔

## میں روڈ



صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ زائغہ ثانیہ (منشعبہ) غیر نافذہ کے بارے میں یہ جو کہا گیا ہے کہ زائغہ اولیٰ والوں کے لئے زائغہ ثانیہ کی طرف دروازہ کھولنے کا حق حاصل نہیں ہے بقول بعض مشائخ اس کا مطلب یہ ہے کہ زائغہ اولیٰ والوں کی زائغہ ثانیہ غیر نافذہ میں آمد و رفت ممنوع ہے۔ زائغہ اولیٰ والوں کے لئے زائغہ ثانیہ غیر نافذہ کی طرف دروازہ کھولنا ممنوع نہیں ہے کیونکہ دروازہ کھولنا تو اپنی دیوار کے ایک حصہ کو توڑنے کا نام ہے حالانکہ اس کے لئے اپنی پوری دیوار کو توڑنے کا حق ہے۔ تو ایک حصہ کو توڑنے کا حق بدرجہ اولیٰ ہو گا۔ لیکن اس میں یہ ہے کہ زائغہ اولیٰ والوں کو زائغہ ثانیہ کی طرف دروازہ کھولنے سے منع کیا گیا ہے۔ کیونکہ دروازہ کھولنے کے بعد ہر وقت آمد و رفت سے روکنا اور اس کی نگرانی کرنا تقبیہاً ناممکن ہے۔ اس لئے آمد و رفت سے منع کرنے کے لئے دروازہ کھولنا ہی ممنوع ہو گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر زائغہ اولیٰ والوں کو زائغہ ثانیہ کی طرف دروازہ کھولنے اور دروازہ لگانے کی اجازت دیدی گئی تو یہ اندیشہ ہمہ وقت رہے گا کہ زائغہ اولیٰ والے کچھ زمانہ گزرنے پر زائغہ ثانیہ میں آمد و رفت کے حق کا یہ شفعہ وغیرہ کے حق کا دعویٰ نہ کر بیٹھیں اور اس میں زائغہ ثانیہ والوں کا کھلا نقصان ہے۔ اس لئے زائغہ ثانیہ غیر نافذہ کی طرف زائغہ اولیٰ والوں کو دروازہ کھولنے سے منع کیا گیا ہے۔

اگر زائغہ ثانیہ مستدیرہ ہو جس کے دونوں کنارے ملے ہوئے ہوں تو زائغہ اولیٰ والوں کو اختیار ہے

وان كانت مستديرة قد لزم طرفاها فلهم ان يفتحوا بابا لان لكل واحد منهم حق المرور في كلهما اذ هي مساحة مشتركة ولهم ان يشتري كل واحد في الشفعة اذا بيعت دارهما

ترجمہ اور اگر زائد ثانیہ مستدیرہ ہو جس کے دونوں کنارے ہوں تو زائد اولیٰ والوں کو یہ اختیار ہے کہ وہ (زائد مستدیرہ) ان طرف دروازے کھولیں۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو پورے میں آمد و رفت کا حق ہے اس لئے کہ یہ ایک مشتہ کہن ہے۔ اور ان میں سے اگر اس میں سے کوئی مکان فروخت کیا گیا تو شفعہ میں سب شریک ہوتے ہیں۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر زائد مستطیلہ اولیٰ سے وہ زائد مستدیرہ نکالا جس کے دونوں کنارے زائد مستطیلہ اولیٰ سے ہوں اور یہ زائد مستطیلہ اولیٰ غیر نافذ ہو تو زائد مستطیلہ اولیٰ اور زائد مستدیرہ ثانیہ کے ہر ہر شہدہ کو یہ اختیار ہے کہ وہ اپنے دروازہ جس طرف چاہے کھولے۔ کیونکہ یہ ضمن چہند سب سے نئے مشتہ کہن سے اس لئے ان میں سے ہر ایک کو آمد و رفت کا حق حاصل ہوتا ہے کہ اس میں سے کوئی مکان فروخت ہوا تو شریعت کے مطابق شفعہ میں سب شریک ہوں گے۔ اس کی صورت یہ ہے۔



یہ چھونے چھونے نشانات مکانات کے دروازے ہیں۔

مدعی نے مکان میں دعویٰ کیا جس کے قبضہ میں مکان ہے اس نے انکار کر دیا پھر منکر نے مدعی سے اس دعویٰ میں صلح کر لی تو یہ جائز ہے

قال ومن ادعى في دار دعوى وانكرها الدى هي يده ثم صالحه منها فهو حائز وهي مسألة الصلح على الانكار وسد كرها في الصلح ان شاء الله تعالى والمدعى وان كان محبولا فالصلح على معلوم عن محبوس جائز عندنا لانه جهالة في الساقط فلا يفصى الى المنازعة على ما عرف

ترجمہ اور اگر کسی نے ایک مکان میں دعویٰ کیا اور وہ شخص جس کے قبضہ میں مکان ہے اس نے انکار کیا پھر منکر نے مدعی سے اس دعویٰ کے سلسلہ میں صلح کر لی تو یہ جائز ہے اور یہ انکار پر صلح کرنے کا مسد ہے۔ اور ہم اس کو انشاء اللہ کتاب الصلح میں ذکر کریں گے اور مدعی اگر چہ مجبور ہے لیکن معلوم پر مجبور کے بارے میں صلح کرنا بھاری نزدیک جائز ہے۔ کیونکہ یہ جہالت ایسی چیز میں ہے جو ساقط ہے اس لئے یہ منافی الی المنازعة ہوگا۔ چنانچہ کتاب الصلح میں مذکور ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مکان مثلاً خالد کے قبضہ میں ہے مگر حامد نے دعویٰ کیا کہ اس مکان میں میرا بھی حق ہے تب تک یہ بیان نہیں کیا کہ کتنی حق ہے۔ اور قاضی نے حامد کے دعویٰ کا انکار کر دیا پھر قاضی (حامد) نے مدعی (حامد) سے اس حق کے بارے میں صلح کر لی۔ مثلاً قاضی مدعی کے حق کے پانچ سو روپیہ ادا کرنے کے لئے آمادہ ہو گیا اور مدعی نے اس کو قبول کر لیا تو یہ صلح جائز ہے اور اس مسئلہ

کا نام ”مسندہ صلح عن الانکار“۔ اس کو تفصیل کے ساتھ کتاب النسخ میں ذکر کیا جائے گا۔

لیکن اگر یہ سوال کیا جائے کہ یہاں ”مدعی“ (جس چیز کے بارے میں دعویٰ کیا گیا ہے) مجہول ہے۔ اور صحت دعویٰ کے لئے مدعی کی مقدار کا معلوم ہونا شرط ہے تو مدعی مجہول ہونے کی صورت میں صلح کرنا کس طرح درست ہوگا۔ یعنی صلح، مدعی کے دعویٰ پر مرتب ہے اور مدعی مجہول ہونے کی وجہ سے دعویٰ صحیح نہیں ہوا تو اس پر صلح کس طرح مرتب ہو سکتی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مدعی اگرچہ مجہول ہے لیکن ہمارے نزدیک مجہول کے بارے میں معلوم چیز پر صلح کرنا جائز ہے۔ اور یہ اس لئے جائز ہے کہ مدعی جو مجہول ہے وہ صلح کے نتیجہ میں قبضہ کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اور ایسی جہالت جو ساقط ہونے والی چیز میں ہو وہ جھٹڑا پیدا نہیں کرتی۔ حالانکہ مانع جواز وہ جہالت ہے جو جھٹڑا پیدا کرے۔ پس جب یہ جہالت مفہمی الی المنازعات نہیں ہے تو یہ صلح بھی جائز ہوگی۔

کسی نے ایک شخص کے مقبوضہ مکان میں دعویٰ کیا کہ یہ مکان مالک نے مجھے فلاں وقت میں بیہ کر دیا ہے اس سے پینہ کا مطالبہ کیا گیا۔ مدعی نے کہا کہ اس نے بیہ سے انکار کر دیا میں نے مکان اس سے خرید لیا اور خریدنے پر پینہ قائم کر دیئے تو بیہ کے پینہ قابل قبول نہیں ہوں گے

قال ومن ادعى داراً في يد رجل انه وهبها له في وقت فسنل البينة فقال جحد في الهبة فاشتريتها و اقام المدعى البينة على الشراء قبل الوقت الذي يدعى فيه الهبة لا تقبل بينته لظهور التناقض اذ هو يدعى الشراء بعد الهبة وهم يشهدون به قبلها ولو شهدوا به بعدها تقبل لوضوح التوفيق ولو كان ادعى الهبة ثم اقام البينة على الشراء قبلها ولم يقل جحد في الهبة فاشتريتها لم تقبل ايضاً ذكره في بعض النسخ لان دعوى الهبة اقرار منه بالملك للواهب ودعوى الشراء رجوع منه فعدمنا قضا بخلاف ما ادعى الشراء بعد الهبة لانه تقرير ملكه عندها

ترجمہ اور اگر کسی نے ایک آدمی کے مقبوضہ مکان میں دعویٰ کیا کہ اُس نے یہ مکان فلاں وقت مجھ کو بیہ کر دیا ہے پس اس سے پینہ طلب کیا گیا تو مدعی نے کہا کہ اس نے بیہ کا انکار کر دیا تو میں نے اس سے اُس مکان کو خرید لیا ہے۔ اور مدعی نے خریدنے پر اُس وقت سے پہلے پینہ قائم کر دیا جس وقت وہ بیہ کا دعویٰ کرتا ہے تو اُس کا پینہ قبول نہیں کیا جائیگا۔ کیونکہ تناقض ظاہر ہے۔ اس لئے کہ مدعی بیہ کے بعد خرید کا دعویٰ کرتا ہے اور گواہ بیہ سے پہلے خریدنے کی شہادت دیتے ہیں اور اگر گواہ بیہ کے بعد خریدنے کی گواہی دیدے تو گواہی قبول کر لی جاتی ہے کیونکہ توفیق ظاہر ہے۔ اور اگر بیہ کا دعویٰ کیا پھر بیہ سے پہلے خریدنے پر پینہ قائم کیا اور یہ نہ کہا کہ اس نے مجھے بیہ سے انکار کر دیا تھا پھر میں نے اس کو خرید لیا تو بھی پینہ قبول نہیں کیا جائے گا۔ ایسا ہی بعض نسخوں میں مذکور ہے۔ اس لئے کہ بیہ کا دعویٰ کرنا مدعی کی طرف سے بیہ کرنے والے کی ملک کا اقرار ہے اور خریدنے کا دعویٰ کرنا اس اقرار سے رجوع ہے تو وہ تناقض کا مدعی شمار ہوگا۔ برخلاف اس کے جب بیہ کے بعد خرید کا دعویٰ کیا ہو۔ کیونکہ یہ بیہ کے وقت بیہ کرنے والے کی ملک ثابت کرتا ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً حامد نے دوسرے مثلاً خالد کے مقبوضہ مکان کے بارے میں یہ دعویٰ کیا کہ خالد اپنا یہ مکان پندرہ محرم ۱۴۰۸ھ میں مجھ کو بیہ کر کے پرد کر چکا ہے مگر قابض یعنی خالد نے حامد کے اس دعویٰ کا انکار کر دیا تو قاضی نے مدعی یعنی حامد سے بیئہ کا مطالبہ کیا پس مدعی نے کہا کہ میرے پاس بیہ پر تو بیئہ موجود نہیں ہے البتہ خرید کرنے پر بیئہ موجود ہے اس طور پر کہ بیہ اور تسلیم کے بعد واہب (بیہ کرنے والے) نے اپنا مکان واپس لے لیا اور بطور بیہ دینے سے انکار کر دیا تو میں نے خالد سے وہ مکان خرید لیا تھا۔ چنانچہ خریدنے پر بیئہ بھی موجود ہے پس مدعی یعنی حامد نے مذکورہ مکان خریدنے پر گواہ پیش کر دیئے۔ اور ان گواہوں نے گواہی دی کہ مدعی یعنی حامد نے یہ مکان خالد سے یکم محرم ۱۴۰۸ھ کو خریدا ہے۔ حاصل یہ کہ گواہوں نے خریداری مکان کا وہ وقت بیان کیا جو وقت یعنی یکم محرم اس وقت یعنی ۱۵ محرم سے پہلے ہے جس میں بیہ کا دعویٰ کرتا ہے تو مدعی کا یہ بیئہ قبول نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ مذکورہ صورت میں دعویٰ اور شہادت کے درمیان تناقض ہے اور تناقض اس لئے ہے کہ مدعی نے خریداری کا دعویٰ بیہ کے بعد کیا ہے یا اس طور کہ مدعی نے کہا جحد فی الہبۃ فاشتریتھا منہ۔ اس نے بیہ کا انکار کیا تو میں نے اس سے اس مکان کو خرید لیا ہے۔ فاشتریتھا کافاء، تعقیب کے لئے ہے اور فاء تعقیبہ اس کو کہتے ہیں جس کا مابعد، ماقبل پر مرتب ہو یعنی اس کا مابعد وجوداً مؤخر ہوتا ہے اور اس کا ماقبل وجوداً مقدم ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ مدعی یعنی حامد بیہ کے بعد خرید کرنے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور اگر گواہوں نے بیہ سے پہلے خریدنے کی گواہی دی ہے تو گواہوں کی گواہی مدعی کے دعویٰ کے مخالف ہوئی۔ اور دعویٰ اور گواہی کے درمیان تناقض اور اختلاف کی صورت میں گواہی چونکہ قبول نہیں کی جاتی۔ اس لئے اس صورت میں بھی مدعی یعنی حامد کا بیئہ قبول نہ ہوگا۔ اور اگر مدعی کے گواہوں نے بیہ کے بعد خریدنے کی گواہی دی ہو یعنی مدعی (حامد) جس وقت میں بیہ کا دعویٰ کرتا ہے اس کے بعد خریدنے پر گواہی دی ہو۔ مثلاً یہ گواہی دی کہ مدعی (حامد) نے یہ مکان خالد سے بیس ۲۰ محرم ۱۴۰۸ھ کو خریدا ہے تو اس صورت میں مدعی کے دعویٰ اور گواہوں کی گواہی میں چونکہ کوئی تناقض اور اختلاف نہیں ہے اس لئے اس گواہی کو قبول کر لیا جائے گا۔ صاحب عنایہ نے فرمایا کہ ہدایہ کے موجودہ نسخہ میں لفظ فاشتریتھا اور بعد ہا ہے۔ اس نسخہ کے مطابق ”ہا“ ضمیر کا مرجع ”بیہ“ ہوگا۔ اور بعض نسخوں میں قبضہ، اور بعدہ ہے۔ اس نسخہ کے مطابق ضمیر مذکر کا مرجع عقد بیہ یا وقت بیہ ہوگا۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ اگر مدعی یعنی حامد نے بیہ کا دعویٰ کیا پھر عقد بیہ سے پہلے خریدنے پر بیئہ قائم کیا یعنی حامد نے کہا کہ خالد اپنا یہ مکان ۱۵ محرم ۱۴۰۸ھ کو میرے لئے بیہ کر چکا ہے پھر حامد نے جو گواہ پیش کئے تو انہوں نے گواہی دی کہ حامد نے یہ مکان یکم محرم ۱۴۰۸ھ کو خالد سے خریدا ہے البتہ مدعی (حامد) نے یہ نہیں کہا ”جحد فی الہبۃ فاشتریتھا“ تو اس صورت میں بھی مدعی کا بیئہ قبول نہ کیا جائے گا۔ جامع صغیر کے بعض نسخوں میں اسی طرح مذکور ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ مدعی یعنی حامد کا بیہ کا دعویٰ کرنا، اس بات کا اقرار کرنا ہے کہ بیہ سے پہلے یعنی یکم محرم کو خریدنے کا دعویٰ کرنا اپنے سابقہ اقرار سے رجوع کرنا ہے۔ یعنی حامد کا یہ دعویٰ کرنا کہ میں یکم محرم کو خالد سے اس مکان خرید چکا ہوں اس بات کا دعویٰ کہ خالد ۱۵ محرم کو اس مکان کا مالک نہیں تھا۔ حالانکہ حامد اس سے پہلے ۱۵ محرم کو خالد کے مالک ہونے کا اقرار کر چکا ہے۔ پس اس صورت میں مدعی کے دعویٰ اور اقوال میں چونکہ تناقض ہے اس لئے نہ اس کا خرید کرنے کا دعویٰ معتبر ہوگا اور نہ اس پر گواہی معتبر ہوگی۔ ہاں اگر مدعی (حامد) نے بیہ کے بعد خریداری مکان کا دعویٰ کیا مثلاً بیہ کا دعویٰ ۱۵ محرم میں تھا۔ اور خریدنے کے بارے میں یہ دعویٰ کیا کہ میں نے یہ مکان ۲۰ محرم میں خریدا ہے تو اس صورت میں دعویٰ ثراء اور اس پر بیئہ قبول کر لیا جائے گا۔ کیونکہ ۲۰ محرم کو خریدنے کا دعویٰ ۱۵ محرم میں



خاندن ملک کو ثابت کرتا ہے۔ پس جب یہ دعویٰ کیا کہ خالد اپنا مکان ۱۵ محرم کو میرے لئے بیہ کر چکا ہے تب بھی حامد نے خالد کے مالک ہونے کا اقرار کیا اور جب یہ دعویٰ کیا کہ ۲۰ محرم کو میں نے یہ مکان خالد سے خرید لیا ہے تو بھی ۱۵ محرم ۲۰ محرم خالد کے مالک ہونے کا اقرار کیا ہے۔ اور جب دونوں دعویوں میں خاندن ملک کا اقرار ہے تو خالد کے سے دعویٰ اور اقوال میں کوئی تناقض نہ رہا اور جب حامد کے دعویوں میں تناقض نہ رہا تو خالد کا دعویٰ اور اس پر چہ قبول کرنے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا۔ یہاں یہ اہمۃ اشہر ہو سکتا ہے کہ خریدنے کا دعویٰ وقت بیہ کے بعد بھی باطل ہے۔ کیونکہ مدعی یعنی حامد نے پہلے یہ دعویٰ کیا کہ میں اس مکان کا مالک ہوں۔ اور بعد میں یہ دعویٰ کیا کہ میں اس مکان کا مالک خرید کرنے سے ہوا ہوں۔ تو گویا اس نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے خالد سے وہ مکان خرید لیا ہے جس کا میں بذریعہ بیہ مالک ہو چکا ہوں حالانکہ یہ بالکل باطل ہے۔ کیونکہ ان دونوں دعویوں میں تناقض ہے اور جب تناقض ہے تو بھی مدعی یعنی حامد کا دعویٰ شرعاً اور اس پر چہ قبول نہ ہونا چاہئے تھا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جب حامد نے بیہ کا انکار کیا تو گویا بیہ کو فسخ کر دیا اور جب حامد نے خالد سے مذکورہ مکان خریدنے کا اقدام کیا تو گویا حامد بھی فسخ بیہ پر راضی ہو گیا تو یہ فسخ واہب (خالد) اور موہوب لہ (حامد) دونوں کی رضا مندی سے ہوا اور جب باہمی رضا مندی سے عقد بیہ فسخ ہو گیا تو مدعی یعنی حامد بذریعہ بیہ اس مکان کا مالک نہ رہا۔ اور جب مدعی یعنی حامد بذریعہ بیہ اس مکان کا مالک نہ رہا تو مدعی (حامد) کی طرف سے اس مکان کو خریدنا پابغیہ جس کا وہ مالک نہ تھا۔ اور مشتری جس چیز کا پہلے سے مالک نہ ہو اس کو خریدنا شرعاً درست ہے۔ لہذا مدعی (حامد) کا بھی مذکورہ مکان کو خریدنا درست ہوگا اور جب مدعی (حامد) کا مذکورہ مکان کو خریدنا درست ہے تو خریداری کا دعویٰ بھی صحیح ہوگا۔ اور جب دعویٰ صحیح ہے تو اس پر پیش کردہ پینہ بھی قبول ہوگا۔

ایک نے کہا کہ تو نے مجھ سے یہ باندی خریدی، دوسرے نے انکار کیا، بائع نے خصومت نہ کرنے کا پختہ ارادہ کیا، بائع کے لئے اس باندی سے وطی کرنا حلال ہے

ومن قال لأخر اشتريت مي هذه الجارية فانكر الآخر ان اجمع البائع على ترك الخصومة وسعه ان يطأها لان المشتري لما جحد كان فسخا من جهته اذ الفسخ يثبت به كما اذا تحاددا فاذا عزم البائع على ترك الخصومة تم الفسخ و بمجرد العزم وان كان لا يثبت الفسخ فقد اقترن بالفعل وهو امساك الجارية ونقلها وما يضاهيه ولانه لما تعذر استيفاء الثمن من المشتري فإت رضاء البائع فيستد بفسخه

ترجمہ اور اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو نے یہ باندی مجھ سے خریدی تھی اور دوسرے نے انکار کیا۔ پس اگر بائع نے خصومت نہ کرنے کا پختہ ارادہ کیا تو بائع کے لئے اس باندی سے وطی کرنا حلال ہے۔ اس لئے کہ مشتری نے جب انکار کر دیا تو اس کی طرف سے فسخ ہو گیا۔ کیونکہ اس سے فسخ ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ جب دونوں انکار کر دیں۔ پس جب بائع نے ترک خصومت کا عزم کر لیا تو فسخ پورا ہو گیا۔ اور محض عزم کرنے سے اگرچہ فسخ ثابت نہیں ہوتا لیکن (یہاں) ایک فعل کے ساتھ مقارن ہو گیا اور وہ باندی کو روک لینا اور اس کو اپنے گھر لے آنا اور اس کے مشابہ ہے۔ اور اس لئے کہ جب مشتری سے ثمن وصول کرنا متعذر ہو گیا تو بائع کی رضا مندی فوت ہوئی اور وہ اس کو فسخ کرنے میں مستقل ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے سے کہا کہ تو نے میری اس باندی کو خرید لیا تھا مگر مشتری نے اس کا انکار کر دیا تو

اب اگر بائع نے یہ عزم کر لیا کہ میں مشتری کے ساتھ ناش اور خصومت نہ کروں گا تو بائع کے لئے اس باندی کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ بائع دل سے عزم کے ساتھ زبان سے بھی یہ کہہ لے کہ میں مشتری کے ساتھ خصومت نہ کروں گا تو بائع کے لئے اس باندی سے وطی کرنا حلال ہے۔

دلیل یہ ہے کہ مشتری نے جب عقد بیع کا انکار کیا تو مشتری کی جانب سے فسخ بیع ثابت ہو گیا کیونکہ بیع جس طرح لفظ فسخ سے فسخ ہو جاتی ہے اسی طرح جھوٹا اور انکار سے بھی فسخ ہو جاتی ہے۔ کیونکہ جھوٹ کے معنی عقد کے انکار کے ہیں۔ اور فسخ کے معنی عقد کے رفع اور اٹھانے کے ہیں اور ان دونوں معانی میں مناسبت ظاہر ہے۔ پس جب ان دونوں معنی میں مناسبت موجود ہے تو لفظ جھوٹ اور فسخ میں سے ہر ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کرنا درست ہوگا جیسے انکار بائع اور مشتری دونوں ملکر عقد بیع کا انکار کر دیں تو یہ بائعین فسخ ہے۔ لہذا اگر مشتری نے عقد بیع کا انکار کیا تو مشتری کی جانب سے فسخ ہوگا۔ بہر حال باندی کی یہ بیع مشتری کی جانب سے فسخ ہو گئی ہے۔ پس جب بائع نے بھی ترک خصومت کا عزم اور پختہ ارادہ کر لیا تو دونوں جانب سے فسخ پورا ہو گیا۔ اور جب عقد بیع، بائع اور مشتری دونوں کی جانب سے فسخ ہو گیا تو بائع کے لئے بیع یعنی باندی میں تصرف کرنا حلال اور جائز ہوگا۔ لیکن اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ محض عزم اور ارادہ سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا جیسے من لہ شرط الحیاء اگر فسخ بیع کا عزم کر لے تو محض عزم سے عقد فسخ نہیں ہوتا بلکہ زبان سے بہنا ضروری ہے۔ پس اسی طرح محض بائع کے عزم سے فسخ ثابت نہیں ہوگا۔ اور جب بائع کے ترک خصومت کا عزم کرنے سے فسخ بیع ثابت نہیں ہوا تو بائع کے لئے مذکورہ باندی سے وطی کرنا کس طرح حلال ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فسخ بیع اگرچہ محض عزم و ارادہ سے ثابت نہیں ہوتا لیکن یہاں عزم و ارادہ کے ساتھ ساتھ بائع کی طرف سے ایسا فعل بھی پایا گیا اور وہ فعل بائع کا باندی کو اپنے پاس رکھ لینا اور اس کو اپنے گھر واپس لے آنا اور اس سے خدمت وغیرہ لینا ہے۔ اور چونکہ بائع کی طرف سے یہ تمام افعال بغیر فسخ کے نہیں پائے جاتے اس لئے درالہ، بائع کی جانب سے فسخ بیع پایا گیا۔ اور جب فسخ بیع پایا گیا تو بائع کے لئے اس باندی سے وطی کرنا بھی حلال اور جائز ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جب مشتری نے عقد بیع کا انکار کر لیا تو بائع کے لئے مشتری سے باندی وصول کرنا معتذر ہو گیا تو بائع کی رضا مندی فوت ہو گئی اور بائع کی رضا مندی فوت ہونے سے چونکہ بیع کا رکن فوت ہو جاتا ہے۔ اس لئے بائع کی رضا مندی کا فوت ہونا موجب فسخ ہوگا اور جب بائع کی رضا مندی کا فوت ہونا فسخ کو واجب کرتا ہے تو بائع اس عقد کو فسخ کرنے میں مستقل ہوگا۔ مذکورہ دونوں دلیلوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی دلیل کی بنیاد پر بائع اور مشتری دونوں کی جانب سے فسخ متحقق ہوا ہے۔ اور دوسری دلیل کی بنیاد پر صرف بائع کی جانب سے فسخ متحقق ہوا ہے۔

ایک شخص نے اقرار کیا کہ میں نے فلاں شخص سے دس درہم قبضہ کیا پھر اس نے کہا کہ

کھوٹے ہیں۔ اس کی تصدیق کی جائے گی یا نہیں

قال ومن اقرأه قبض من فلان عشرة دراهم ثم ادعى انه زيوف صدق وفي بعض النسخ اقتضى وهو عبارة عن القبض ايضاً ووجه ان الزيوف من جس الدراهم الا انها معيبة ولهذا لو تجاوز بها في الصرف والسلام حاز والقبض لا يختص بالحياض فيصدق لانه انكر قبض حقه بحلاف ما اذا اقرأه قبض الحياض او حقه او

الثلثون أو استوفى لأقراره بقض الجياد صريحاً أو دلالة فلا يصدق والسهرجة كالزيف وفي الستوق لا يصدق لانه ليس من جنس الدراهم حتى لو تجاوز بها فيما ذكرنا لايجوز والزيف مازيفه بيت المال والسهرجة ما يردده التجار والستوقه ما يغلب عليها العش

ترجمہ اور جس شخص نے اقرار کیا کہ فلاں شخص سے دس درہم قبضہ کئے۔ پھر دعویٰ کیا کہ وہ کھوئے ہیں تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اور بعض نسخوں میں اقتضیٰ کا لفظ ہے اور یہ بھی قبضہ ہی سے عبارت ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ زیوف بھی درہم کی جنس سے ہیں مگر وہ عیب دار ہیں۔ اور اسی وجہ سے اگر عقد صرف اور سلم میں درہم زیوف لینے میں چشم پوشی کی تو جائز ہے اور قبضہ کرنا ہرے درہم کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ لہذا اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ اس نے اپنے حق پر قبضہ کرنے سے انکار کیا ہے۔ برخلاف اس کے جب اس نے کھرے درہم پر قبضہ کرنے کا یا اپنے حق پر قبضہ کرنے کا اقرار کیا یا (اس نے یہ اقرار کیا) کہ میں نے پورے طور پر وصول کر لیا ہے۔ کیونکہ اس نے کھرے درہم پر قبضہ کرنے کا صراحۃً یا دلالتاً اقرار کیا ہے لہذا اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اور نہرہ درہم، کھوئے درہم کے مانند ہیں۔ اور ستوقہ کی صورت میں تصدیق نہ ہوگی۔ کیونکہ ستوقہ درہم کی جنس سے نہیں ہیں حتیٰ کہ اگر عقد صرف اور سلم میں ستوقہ درہم بیکر چشم پوشی کی تو جائز نہ ہوگا۔ اور زیف اس درہم کو کہتے ہیں جس کو بیٹ المال کھونا کر کے رد کر دے۔ اور نہرہ درہم جس کو تاجر لوگ رو کرتے ہیں اور ستوقہ وہ درہم ہیں جن پر کھوٹ غالب ہو۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے یہ اقرار کیا کہ میں نے فلاں شخص سے اپنا قرضہ یا ثمن کے دس درہم پر قبضہ کیا ہے پھر موصول یا مفصولانہ دعویٰ کیا کہ جن پر میں نے قبضہ کیا ہے وہ درہم کھوئے ہیں۔ تو اس مقرر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ جامع صغیر کے بعض نسخوں میں لفظ قبض کے بجائے لفظ اقتضیٰ مذکور ہے۔ اس جگہ دونوں کے ایک معنی ہیں۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ درہم زیوف درہم ہی کی جنس سے ہیں۔ یعنی درہم زیوف بھی درہم ہیں صرف اتنی بات ہے کہ درہم زیوف عیب دار درہم ہیں۔ درہم زیوف کے درہم کی جنس سے ہونے پر دلیل یہ ہے کہ بیع صرف اور بیع سلم میں عوضین پر قبضہ کرنے سے پہلے استبدال جائز نہیں ہے۔ یعنی بیع صرف میں کسی عوض پر قبضہ کرنے سے پہلے اور بیع سلم میں راس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے ان کے عوض کسی دوسری چیز کا لینا جائز نہیں ہے۔ حالانکہ بیع صرف میں اگر کسی عائد نے بجائے درہم جیاد کے اپنے ساتھی دوسرے عائد کو درہم زیوف دیدیئے اور اس نے چشم پوشی کر کے ان کو قبول کر لیا تو یہ جائز ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ درہم زیوف بھی درہم ہیں۔ ورنہ اگر درہم زیوف درہم نہ ہوتے بلکہ دوسری چیز ہوتے تو درہم یعنی بدل صرف پر قبضہ کرنے سے پہلے استبدال لازم آتا اور بیع صرف میں قبضہ سے پہلے استبدال چونکہ ناجائز ہے۔ اس لئے درہم جیاد کی جگہ درہم زیوف ادا کرنا اور چشم پوشی کر کے ان کو قبول کرنے کا جائز ہونا اگر بات کی ملامت ہے کہ درہم زیوف بھی درہم ہیں۔ اسی طرح عقد سلم میں مثلاً پچاس درہم کے عوض دس من گندم بٹھرایا پھر رب السلم نے راس المال کے پچاس درہم زیوف دیئے اور سلم الی نے چشم پوشی کر کے قبول کئے تو یہ جائز ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ درہم زیوف، درہم ہیں۔ ورنہ اگر درہم زیوف، درہم نہ ہوتے بلکہ دوسری چیز ہوتے تو یہ جائز نہ ہوتا۔ کیونکہ راس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کے بدلے میں دوسری چیز کا لینا ناجائز ہے۔

والقبض لا یحتص بالبیاد الخ۔ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب مقر نے دس درہم پر قبضہ کا اقرار کیا تو گویا اس نے اپنے حق پر قبضہ کا اقرار کیا ہے۔ کیونکہ قبضہ کا اقرار اپنے حق پر قبضہ کے اقرار کو مستلزم ہوتا ہے۔ اور اس کا حق درہم بیاد میں تھا تو مقر کا مطلق درہم پر قبضہ کے اقرار کو مستلزم ہوا۔ یعنی گویا مقر نے درہم بیاد پر قبضہ کا اقرار کیا ہے اور جب مقر درہم بیاد پر قبضہ کا اقرار کر چکا تو اب اس کے بعد یہ دعویٰ کرنا کہ یہ درہم زیوف ہیں۔ مقر کے قول میں تناقض ہوگا۔ اور تناقض کی صورت میں چونکہ دعویٰ قابل سماعت نہیں ہوتا۔ اس لئے مقر کا یہ دعویٰ کرنا کہ قبضہ درہم بیاد کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا بلکہ درہم بیاد اور درہم زیوف

دونوں میں متحقق ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے یوں کہا کہ میں

نے دس درہم پر قبضہ کیا تو یہ قبضہ درہم بیاد اور درہم زیوف دونوں پر صادق آئے گا۔ یعنی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ دس درہم بیاد ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ درہم زیوف ہوں۔ پس جب قبضہ درہم بیاد کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ تو دس درہم پر قبضہ کا اقرار درہم بیاد پر قبضہ کے اقرار کو مستلزم نہیں ہوگا۔ اور جب دس درہم پر قبضہ کا اقرار درہم بیاد پر قبضہ کے اقرار کو مستلزم نہیں ہے تو قبضہ کے بعد ان کے زیوف ہونے کا دعویٰ کرنے سے مقر کے قول میں تناقض نہ ہوگا۔ بلکہ مقر اپنے حق پر قبضہ کا منکر ہوگا اور منکر کا قول مع ائیمین معتبر ہوتا ہے۔ لہذا دس درہم پر قبضہ کا اقرار کرنے والا چونکہ اپنے حق پر قبضہ کا منکر ہے۔ اس لئے اس کا قول معتبر ہوگا اور اسی کی تصدیق کی جائے گی۔ ہاں اگر کسی نے یہ اقرار کیا کہ میں نے کھرے دس درہم پر قبضہ کیا ہے یا اپنے حق پر قبضہ کیا ہے یا ثمن پر قبضہ کیا ہے یا پورے طور پر وصول کیا ہے تو اب اگر یہ شخص ان درہم کے زیوف ہونے کا دعویٰ کرے گا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائیگی۔ یعنی اس کا زیافت (کھونے ہونے کا) دعویٰ قابل سماعت نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ شخص صراحۃً یا دلالتاً درہم بیاد پر قبضہ کا اقرار کر چکا ہے۔ پہلی صورت میں تو درہم بیاد پر قبضہ کا اقرار صراحۃً ثابت ہے اور دوسری صورت میں اس لئے کہ اس نے یہ کہا ہے کہ میں نے اپنے حق پر قبضہ کیا ہے اور اس کا حق بیاد میں ہے۔ پس اپنے حق پر قبضہ کا اقرار کرنا، درہم بیاد پر قبضہ کا اقرار کرنا ہے۔ اور اسی طرح جب اس نے یہ کہا کہ میں نے اپنا ثمن وصول کر لیا ہے کیونکہ ثمن بھی درہم بیاد ہوتے ہیں نہ کہ درہم زیوف۔ پس ثمن پر قبضہ کا اقرار کرنا ایسا ہے جیسے درہم بیاد پر قبضہ کا اقرار کیا ہو۔ اسی طرح جب اس نے لفظ استوفی کہا۔ یعنی میں پورے طور پر وصول کر چکا تو بھی درہم بیاد پر قبضہ کا اقرار ہوگا۔ کیونکہ پورے طور پر وصول کرنا اسی وقت ہوتا ہے جب وصف تام کے ساتھ قبضہ کیا گیا ہو۔ اور وصف تام جو دت ہے نہ کہ زیافت۔ پس معلوم ہوا کہ اس صورت میں بھی مقر نے درہم بیاد پر قبضہ کا اقرار کیا ہے۔ پس جب مذکورہ صورتوں میں صراحۃً یا دلالتاً درہم بیاد پر قبضہ کا اقرار کر چکا تو اب اس کے بعد زیوف ہونے کا دعویٰ کرنا اس کے قول میں تناقض پیدا کرے گا۔ اور تناقض کی صورت میں چونکہ دعویٰ قابل سماعت نہیں ہوتا۔ اس لئے مذکورہ صورتوں میں بھی مقر کا دعویٰ زیوف قابل سماعت اور معتبر نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ نمبرہ درہم، درہم کے مانند ہیں یعنی کسی نے کہا کہ میں نے فلاں سے دس درہم پر قبضہ کیا ہے اور پھر دعویٰ کیا کہ وہ درہم نمبرہ ہیں تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ جیسا کہ زیوف کا دعویٰ کرنے کی صورت میں تصدیق کی جاتی ہے۔ حاصل یہ کہ جس طرح درہم زیوف، درہم کی جنس سے ہیں اسی طرح درہم نمبرہ بھی درہم کی جنس سے ہیں۔ لیکن اگر درہم بیاد پر قبضہ کے اقرار کے



بعد ان کے ستوقہ ہونے کا دعویٰ یہ تو یہ دعویٰ مقبول نہ ہوگا۔ یونکہ ستوقہ درابہم، درابہم کی جنس سے نہیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر قبضہ سے پہلے ن، درابہم کے بدلے جو بدل، صرف یا رأس المال ہیں درابہم ستوقہ دینے سے قضا نہیں ہے۔ یونکہ درابہم ستوقہ چونکہ درابہم کی جنس سے نہیں ہیں اس لئے قبضہ سے پہلے بدل، صرف یا رأس المال کے عوض درابہم ستوقہ دینا، باطل ہے۔

صاحب ہدایہ نے زیوف وغیرہ کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا کہ زیوف وہ درابہم ہیں جن کو بیت المال سے وصول ہوا ہو اور وہ عموماً غریبوں کے لئے ہوتا ہے۔ لوگ اپنے معاشات میں ان کے لئے دیتے ہیں۔ اور نہیجہ (نہیجہ) وہ درابہم ہیں جن کو تاجر کے لئے دیتے ہیں۔ اور نہیجہ زیوف سے اچھا ہوتا ہے۔ اور نہیجہ وہ درابہم ہیں جن میں کوٹ خراب اور پختہ کی مخلوط ہو۔ اور وہ درابہم کی نہیں ہیں۔

ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تیرے میرے اوپر ہزار درہم ہیں۔ اس نے کہا کہ میرے تیرے اوپر کچھ نہیں ہیں پھر پہلے نے کہا کہ میرے تیرے اوپر ایک ہزار ہیں تو کچھ لازم نہیں ہوں گے

قال ومن قال لأخركك على ألف درهم فقال ليس لي عليك شيء ثم قال في مكانه بل لي عليك ألف درهم فلس عليه نسي لأن اقراره هو الاول وقد ارند برد المقر له والثاني دعوى فلا بد من لحجه او بصديق حصمه بخلاف ما اذا قال لعيره اشتريت وانكر الاخر له ان يصدق لان احد المتعاقدين لا يتفرد بالفسخ كما لا يتفرد بالعقد والمعنى فيه انه حقهما ففى العقد فيعمل التصديق اما المقر له يتفرد برد الاقرار فافتراقا

ترجمہ اور آیت آئی ہے دوسرے سے کہا کہ تیرے میرے اوپر ایک ہزار درہم ہیں اس نے کہا کہ میرے تیرے اوپر کچھ نہیں ہیں۔ پھر پہلے آئی ہے اسی جگہ کہ میرے تیرے اوپر کچھ نہیں ہیں تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا اقرار وہ اول ہے اور دوسرے کے اقرار کے بعد یہ دعویٰ ہوئی ہے۔ تو محبت کا ہونا یا اس کے حصم کی تصدیق کا ہونا ضروری ہے۔ برخلاف اس کے جب دوسرے سے کہا کہ تیرے میرے اوپر ایک ہزار درہم ہیں تو بھی اس کا اختیار ہے کہ مشتری کے قول کی تصدیق کر دے کیونکہ احد دونین ایسا نہیں کر سکتا۔ جیسے وہ تہمید نہیں کر سکتا ہے ورنہ اس میں یہ ہے کہ شیخ ان دونوں کا حق ہے۔ لہذا عقد باقی رہے گا اور تصدیق پر محسوس ہوگا۔ اور دوسرے کا قول تھا تو اقرار کر سکتا ہے۔ پس دونوں باتوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔

تشریح صورت یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً نے دوسرے شخص مثلاً حامد سے کہا کہ تیرے میرے اوپر ایک ہزار درہم ہیں پس مقر لہ یعنی حامد نے کہا کہ میرے تیرے اوپر کچھ نہیں ہیں۔ یہ دعویٰ مقر لہ یعنی حامد نے کہا کہ تیرے میرے اوپر ایک ہزار درہم ہیں تو مقر یعنی خالد پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

دیکھیں یہ ہے کہ مقر یعنی حامد کی طرف سے وہ باتیں پائی گئیں۔ ایک تو مقر لہ یعنی حامد کے لئے ایک ہزار درہم کا اقرار، دوسرے حامد پر ایک ہزار درہم کا دعویٰ۔ اول مقر لہ ایک ہزار درہم کا اقرار تو مقر یعنی حامد کے رد کرنے سے رد ہو گیا ہے کیونکہ اقرار باعدین و رینہ یعنی اقرار باعدین مقر لہ کے رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے پس جب خالد کی طرف سے ایک ہزار درہم کا



اقرار حامد کے رد کرنے سے رد ہو گیا تو مقرر یعنی حامد پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر رد کرنے کے بعد مقرر نے مقرر کی تصدیق کی تو اس کی تصدیق معتبر نہ ہوگی۔ لیکن اگر مقرر نے مقرر کے اقرار کی تصدیق کر دے اور پھر اس اقرار کو رد کرے تو اب یہ اقرار نہ ہوگا۔

اور دہدوم یعنی خالد کا حامد پر ایک ہزار درہم کا دعویٰ تو اس کو ثابت کرنے کے لئے یا تو خالد پینہ پیش کرے یا خصم یعنی حامد اس کی تصدیق کرے۔

اس کے برخلاف اگر خالد نے حامد سے کہا کہ تو نے مجھ سے یہ غلام خریدا ہے۔ اور حامد نے انکار کر دیا تو انکار کے بعد بھی حامد اگر خالد کے قول کی تصدیق کر دے تو یہ تصدیق کرنا درست اور معتبر ہوگا۔ پس اقرار بالبدین اور اقرار بالبیع کے مسئلہ کے درمیان فرق یہ ہوا کہ اقرار بالبدین، مقرر کے رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے۔ اور اقرار بالبیع مقرر کے رد کرنے سے رد نہیں ہوتا۔ اور وجہ فرق یہ ہے کہ احد العاقدین جس طرح تنہا عقد بیع کو منعقد نہیں کر سکتا۔ اسی طرح تنہا اس کو فسخ بھی نہیں کر سکتا۔ کیونکہ فسخ دونوں عاقدوں کا حق ہے تو مقرر یعنی حامد کے رد کرنے سے عقد بیع فسخ نہ ہوگا۔ اور جب حامد کے رد کرنے کے باوجود عقد بیع باقی رہا تو رد کرنے کے بعد حامد کا تصدیق کرنا کارآمد اور مفید ہوگا۔ اور جب حامد کا تصدیق کرنا مفید اور کارآمد ہے تو اس کی تصدیق کا اعتبار بھی ہوگا۔ اور ہا اقرار بالبدین کا مسئلہ تو اقرار بالبدین تو مقرر تنہا کر سکتا ہے۔ اور جب مقرر تنہا اقرار بالبدین کو رد کر سکتا تو اس کے رد کرنے کے بعد اقرار بالبدین باقی رہا اور جب اقرار بالبدین باقی نہ رہا تو رد کرنے کے بعد مقرر کا تصدیق کرنا بھی معتبر نہ ہوگا۔ ہماری مذکورہ تقریر سے اقرار بالبدین اور اقرار بالبیع دونوں مسئلوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا ہے۔

ایک نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا مدعی علیہ نے کہا تیرا مجھ پر کچھ نہیں تھا، مدعی نے ایک ہزار درہم پر پینہ قائم کر دیئے، مدعی علیہ نے ادا کرنے پر پینہ قائم کر دیئے تو کس کے پینہ قبول ہوں گے

قال ومن ادعی علی اخر مالا فقال ما کان لك علی شیء قط فاقام المدعی البینۃ علی الف واقام هو البینۃ علی القضاء قبلت بینتہ وكذلك علی الابرار وقال زفر لا تقبل لان القضاء يتلوا لوجوب وقد انكره فيكون مناقضاً ولنا ان التوفيق ممكن لان غير الحق قد يقضى ويرأ منه دفعاً للخصومة الا ترى انه يقال قضی بباطل وقد يصالح علی شیء فیثبت ثم يقضى وكذا اذا قال ليس لك علی شیء قط لان التوفيق اظهر

ترجمہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا۔ پس مدعی علیہ نے کہا کہ تیرا مجھ پر کبھی کچھ نہیں تھا۔ پس مدعی ایک ہزار پر پینہ قائم کر دیا۔ اور مدعی علیہ نے ادا کرنے پر پینہ قائم کیا تو مدعی علیہ کا پینہ قبول ہوگا۔ اور اسی طرح بری کرنے پر۔ اور ام زفر نے فرمایا کہ مدعی علیہ کا پینہ قبول نہ ہوگا۔ کیونکہ ادا کرنا وجوب کے بعد ہوتا ہے۔ حالانکہ اس نے وجوب کا انکار کیا ہے۔ تو وہ مناقض ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ توفیق ممکن ہے اس لئے کہ کبھی خصومت دفع کرنے کے لئے غیر حق کو بھی ادا کر دیا جاتا ہے۔ اور اس سے برأت کر لی جاتی ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ یہ کہا جاتا ہے اس نے ناحق ادا کیا اور کبھی ایک چیز پر صلح کی جاتی ہے۔ پس یہ چیز ثابت ہو کر ادا کی جاتی ہے۔ اور ایسے ہی جب کہا تیرا مجھ پر ہرگز کچھ نہیں ہے۔ اس لئے کہ توفیق اظہر ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا۔ پس مدعی علیہ نے کہا کہ تیرا مجھ پر کبھی کچھ نہیں تھا۔ یعنی مدعی

حلیہ نے زمانہ ماضی میں علی سبیل استغراق وجوب مال کی نفی کی ہے۔ پس مدعی نے اپنے دعویٰ پر بینہ پیش کیا اور مدعی علیہ نے اس بات پر بینہ پیش کیا کہ میں ادا کر چکا ہوں یا مدعی مجھ کو بری کر چکا ہے تو مدعی علیہ کا بینہ قبول ہوگا۔ اور ابراہیم زفر اور ابن ابی لیلیٰ نے فرمایا کہ مدعی علیہ کا بینہ قبول نہ ہوگا۔

امام زفر اور ابن ابی لیلیٰ کی دلیل یہ ہے کہ ادائیگی وجوب کے بعد ہوتی ہے۔ پس ادائیگی دین یا بری کرنے پر بینہ پیش کرنا اس بات کی علامت ہے کہ مدعی علیہ وجوب مال کا اقرار کرتا ہے حالانکہ وہ اس سے پہلے وجوب مال کا انکار کر چکا ہے۔ پس مدعی علیہ کے دعویٰ میں تناقض ہو گیا اور دعویٰ میں تناقض چونکہ دعویٰ کو فاسد کر دیتا ہے۔ اس لئے مدعی علیہ کا دین ادا کرنے یا مدعی کے بری کرنے کا دعویٰ فاسد ہوگا۔ اور بینہ چونکہ وہی قبول ہوتا ہے جو دعویٰ صحیح پر ہو۔ دعویٰ فاسد پر جو بینہ پیش کیا گیا ہو اس کو قبول نہیں کیا جاتا۔ اس لئے ادائے دین یا ابراء پر مدعی علیہ کا بینہ قبول نہ ہوگا۔ اور جب مدعی علیہ کا بینہ قبول نہ ہو تو وجوب دین پر مدعی کا بینہ قبول ہوگا۔

جمہوری دلیل یہ ہے کہ مدعی علیہ نے وجوب مال کے انکار اور ادائے مال کے دعویٰ میں توفیق دینا ممکن ہے۔ اس لئے کوئی تناقض نہ ہوگا۔ اور توفیق اس لئے ممکن ہے کہ کبھی بھی جھوٹا اور کرنے کے لئے ناحق مال کو بھی ادا کر دیا جاتا ہے اور اس سے برأت حاصل کر لی جاتی ہے۔ حتیٰ کہ کہا جاتا ہے قصی ساطل جیسے کہ قضی بحق کہا جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ادائیگی جس طرح بجا اور حق طریقہ پر ہوتی ہے اسی طرح بجا اور ناحق طور پر بھی ہوتی ہے، اسی طرح اگر مدعی علیہ کسی کے حق کا انکار کر دے پھر مدعی سے پچھو لے دے۔ یہ عمل کر لے تو وہ حق ثابت ہو کر ادا ہوگا۔ یعنی وہ حق پہلے ناحق طریقہ پر ثابت ہوا اور پھر اس کو ادا کیا گیا اس سے بھی معلوم ہوا کہ کبھی اداء مال ناحق طور پر بھی ہوتا ہے۔ پس مدعی علیہ کا یہ کہنا کہ تیرا مجھ پر کبھی کچھ نہیں تھا اس کا مطلب یہ ہے کہ بجا اور حق طور سے مجھ پر کبھی کچھ واجب نہیں ہوا۔ اور مدعی علیہ کے ادا کرنے کے دعویٰ کا مطلب یہ ہے کہ تیرا مجھ پر اگرچہ کبھی واجب نہیں تھا۔ مگر میں نے جھگڑے سے بچتے ہوئے لئے بغیر وجوب کے ناحق طور پر اتنا مال ادا کر دیا ہے جس کا تو مدعی ہے۔ آپ مدحہ فرمائیے مدعی علیہ نے اس دعویٰ میں کتنا تناقض ہے۔ یعنی کوئی تناقض نہیں ہے۔ پس جب مدعی علیہ کے دعویٰ میں کوئی تناقض نہیں ہے تو مدعی علیہ کی طرف سے مال ادا کرنے یا بری کر دینے کا دعویٰ بھی درست ہوگا۔ اور جب مدعی علیہ کا دعویٰ درست ہے تو اس پر قائم کردہ بینہ بھی قبول کر لیا جائے گا۔

اسی طرح اگر ایک آدمی نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے انکار کر دیا یعنی یہ کہا کہ تیرا مجھ پر ہرگز کچھ نہیں ہے پھر مدعی نے اپنے دعویٰ پر اور مدعی علیہ نے ادائے مال پر بینہ پیش کر دیا تو بھی مدعی علیہ کا بینہ قبول ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں مدعی علیہ کے قول میں توفیق زیادہ ظاہر ہے۔ اس طور پر کہا "لیس لک علی شئی قط" میں لفظ "لیس" حال کی نفی کے لئے ہے۔ یعنی مدعی علیہ کہتا ہے کہ زمانہ حال میں مدعی کا مجھ پر ہرگز کچھ واجب نہیں ہے اور اس نے بینہ اس بات پر قائم کیا کہ مدعی علیہ زمانہ حال سے پہلے ادا کر چکا یا مدعی زمانہ حال سے پہلے اس کو بری کر چکا ہے۔ پس جب ادائیگی یا ابراء کا دعویٰ زمانہ حال سے پہلے ہے اور وجوب مال کی نفی زمانہ حال میں ہے تو مدعی علیہ کے قول میں تناقض نہ ہوگا۔ اور جب تناقض نہیں ہے تو مدعی علیہ کی طرف سے مال پر پیش کردہ بینہ بھی قبول کر لیا جائے گا۔

اگر مدعی علیہ نے کہا کہ تیرا مجھ پر کچھ نہیں ہوا اور نہ میں تجھے پہچانتا ہوں تو اس کے بینہ قبول نہ ہوں گے

ولو قال ما كان لك على شيء ولا اعرفك لم يقبل بيته على القضاء وكذا على الابراء لتعذر التوفيق لانه لا يكون بين اثنين اخذ و اعطاء و قضاء و اقتضاء و معاملة و مصالحه بدون المعرفة و ذكر القدوری انه نقل ايضا لان المحتجب او المخدرة قد يؤذى بالشعب على بابه فيأمر بعض و كلاته بارضائه و لا يعرفه ثم يعرفه بعد ذلك فامكن التوفيق

ترجمہ اور اگر اس نے یہ کہا کہ تیرا مجھ پر کبھی کچھ نہیں ہوا اور نہ میں تجھے پہچانتا ہوں تو اس کا بینہ قبول نہ ہوگا اور اسی طرح بری کرنے پر، کیونکہ توفیق دینا محذور ہے۔ کیونکہ دو آدمیوں کے درمیان لین دین ادا کرنا اور وصول پانا معاملہ اور مصالحہ کرنا بغیر معرفت کے نہیں ہو سکتا۔ اور صاحب قدوری نے ذکر کیا کہ اس کا بینہ قبول ہوگا۔ کیونکہ محجب (اختلاط نہ رکھنے والا مرد) یا پردہ نشین عورت کبھی اپنے دروازے پر شور و شغب سے ایذا پہنچاتا ہے۔ پس اپنے منہ و کلام کو حکم دیتا ہے کہ وہ شور مچانے والے کو راضی کر دے۔ حالانکہ وہ خود اس کو نہیں پہچانتا ہے۔ پھر اس کے بعد اس کو پہچان لیتا ہے تو توفیق دینا ممکن ہے۔

تشریح ماتن علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ اگر ایک آدمی نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا اور دوسرے آدمی یعنی مدعی علیہ نے ان الفاظ میں انکار کیا کہ تیرا مجھ پر کچھ نہیں تھا اور نہ میں تجھ کو پہچانتا ہوں۔ پھر مدعی نے اپنے دعویٰ پر بینہ پیش کیا۔ اور مدعی علیہ نے مال ادا کرنے پر یا مدعی کے بری کرنے پر بینہ پیش کیا تو مدعی علیہ کا ادا کرنے پر یا بری کرنے پر بینہ قبول نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں مدعی علیہ کے قول میں ایسا تناقض ہے۔ جس کو رفع کرنا اور دونوں قولوں کے درمیان توفیق دینا ناممکن اور محذور ہے اور محذور اس لئے ہے کہ جب مدعی علیہ نے مال دین ادا کیا ہوگا تو مدعی کی طرف سے لینا اور مدعی علیہ کی طرف سے دینا، مدعی کی طرف سے وصول کرنا اور مدعی علیہ کی طرف سے ادا کرنا پایا گیا الغرض دونوں کے درمیان ایک معاملہ اور مصالحہ ہوا۔ اور دو آدمیوں کے درمیان بغیر معرفت کے لین دین ادا ہو گیا اور وصولی، معاملہ اور مصالحہ نہیں ہو سکتا۔ پس مدعی علیہ کے لا اعرفک کہنے کے بعد ادائیگی کا دعویٰ کرنا غلط ہے۔ اور جب ادائیگی کا دعویٰ غلط ہے تو مدعی علیہ کا پیش کردہ بینہ بھی قبول نہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ جس طرح پہلی دو صورتوں میں توفیق دینا ممکن تھا یہاں ممکن نہیں ہے۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ شیخ ابوالحسن قدوری نے ذکر کیا کہ اس صورت میں مدعی علیہ کا بینہ قبول کر لیا جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں بھی توفیق دینا ممکن ہے۔ اس طور پر کہ مدعی علیہ ایسا شخص ہو جس کو اس کی عزیمت کی وجہ سے لوگ دیکھ نہیں پاتے اور وہ خود بھی لوگوں سے اختلاط کو پسند نہیں کرتا یا مدعی علیہ پردہ نشین عورت ہو۔ اب ”مدعی“ ہم روز مدعی علیہ کے دروازے پر آ کر شور و غوغا کرتا ہے۔ اور اپنے دین کا تقاضا کرتا ہے۔ اس بے ہودہ حرکت سے شریف صاحب خانہ کو اذیت کا پہنچنا ایک لاپرواہی امر ہے۔ پس مدعی علیہ نے اس مصیبت سے نجات پانے کے لئے اپنے کسی وکیل کو حکم دیا کہ وہ اس کو مال دے کر خوش کرے۔ اور دروازے سے دھکا دے حالانکہ مدعی علیہ پر حقیقتاً کچھ واجب نہیں تھا۔ اور مدعی علیہ اس کو پہچانتا بھی نہ تھا۔ پھر جب مدعی نے دعویٰ کیا اور بتلایا کہ میں وہی شور کرنے والا ہوں تو پہچان گیا۔ اس تقریر کے بعد یہ بات ممکن ہے کہ مدعی علیہ پہلے یہ کہہ دے کہ تیرا مجھ پر کچھ نہیں تھا۔ اور میں تجھ کو پہچانتا نہیں ہوں۔ اور پھر ادا کرنے کا دعویٰ کر دے۔ کیونکہ مذکورہ تقریر کی روشنی میں یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں۔ پس جب توفیق دینا ممکن ہے تو مدعی علیہ کے

دعویٰ میں کوئی تناقض نہ رہا۔ اور جب مدعی علیہ کے دعویٰ میں کوئی تناقض نہ رہا تو مدعی علیہ کا دعویٰ ادائیگی اور اس پر پینہ بالیقین قبول کر لیا جائے گا۔

ایک شخص نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنی باندی میرے ہاتھ فروخت کی ہے، مدعی علیہ نے انکار کیا۔ مدعی نے خریدنے پر پینہ قائم کر دیئے پھر باندی میں زائد انگلی پائی پھر مدعی علیہ نے پینہ پیش کئے کہ بائع ہر عیب سے بری ہے تو مدعی کے پینہ قبول نہ ہوں گے

قال ومن ادعی علی احرا نہ باعہ جاریتہ فقال لم ابعا منک قط فاقام البیۃ علی الشراء فوجد بها اصصعا زائدا فاقام البائع البیۃ انہ برئ الیہ من کل عیب لم تقبل بیۃ البائع وعن ابی یوسف انہ تقبل اعتباراً بما ذکرنا وجه الظاهر ان شرط البراءۃ تغییر للعقد من اقتضاء وصف السلامة الی غیرہ فیستدعی وجود البیع وقد انکرہ فکان مناقضاً بخلاف الدین لانه قد یقضی وان کان باطلا علی مامر

ترجمہ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ ایک شخص نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنی باندی میرے ہاتھ فروخت کی ہے۔ مدعی علیہ نے کہا میں نے تیرے ہاتھ ہرگز فروخت نہیں کی۔ پھر مدعی نے خریدنے پر پینہ پیش کیا۔ پھر اس نے باندی میں ایک زائد انگلی پائی۔ پھر بائع (مدعی علیہ) نے پینہ پیش کیا کہ بائع اس کے ہر عیب سے بری ہے تو بائع (مدعی علیہ) کا پینہ قبول نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ مذکورہ مسائل پر قیاس کرتے ہوئے اس کا پینہ بھی قبول کر لیا جائے گا۔ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ برأت کی شرط کرنا عقد کو اقتضاء وصف سلامت غیر سلامت کی طرف متغیہ کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ بیع موجود ہونے کا اقتضاء کرتا ہے۔ بائع نے بیع سے انکار کیا ہے۔ پس وہ اپنے دعویٰ میں منقض ہوگا۔ برخلاف قرضہ کے، کیونکہ قرضہ کبھی ادا نہ ہوتا ہے اور چاہے وہ باطل ہو، چنانچہ سابق میں گذر چکا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنی باندی میرے ہاتھ فروخت کی ہے۔ مدعی علیہ نے بیع کا انکار کرتے ہوئے فرمایا کہ میں نے تیرے ہاتھ یہ باندی بھی فروخت نہیں کی ہے۔ پس مدعی نے مدعی علیہ سے مذکورہ باندی خریدنے پر پینہ قائم کر دیا اور اس باندی پر قبضہ کر لیا قبضہ کرنے کے بعد مدعی ثناء باندی کے ایسے عیب پر مطلع ہوا جو عیب قبضہ کے بعد سے لے کر اب تک کی مدت میں پیدا نہیں ہو سکتا۔ یعنی ایسے عیب پر مطلع ہوا جس کا مدعی علیہ یعنی بائع کے قبضہ میں پیدا ہونا یقینی ہے۔ مثلاً باندی کے ہاتھ میں ایک زائد انگلی نظر آئی جو عیب ہے۔ پس مدعی نے خیار عیب کے تحت اس باندی کو واپس کرنے کا ارادہ کیا تو مدعی علیہ یعنی بائع نے اس بات پر پینہ پیش کیا کہ میں نے مدعی یعنی مشتری سے ہر عیب سے بری ہونے کی شرط کر لی تھی۔ لہذا اس شرط کے مطابق ہر عیب سے بری ہوں تو مدعی علیہ (بائع) کا یہ پینہ قبول نہ ہوگا حضرت امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ اس صورت میں بھی مدعی علیہ (بائع) کا پینہ قبول ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ امام ابو یوسف نے اس مسئلہ بیع کو سابقہ مسائل دین پر قیاس کیا ہے۔ یعنی جس طرح سابقہ مسائل میں مدعی علیہ کے اقوال میں توفیق ممکن ہونے کی وجہ سے اس کا پینہ قبول کر لیا جاتا ہے۔ اسی طرح اس مسئلہ میں توفیق ممکن ہونے کی وجہ سے اس کا پینہ قبول کر



یہ جائے گا۔ اس مسئلہ میں توفیق اس طرح ممکن ہے کہ جب مدعی علیہ نے یہ کہا کہ میں نے یہ باندی اس کے ہاتھ نہیں بیچی ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میرے اور اس کے درمیان بیع نہیں ہوئی۔ لیکن جب مدعی نے بیع کا دعویٰ کیا تو میں نے اس سے درخواست کی کہ مجھ کو باندی کے ہر عیب سے بری کر دے۔ چنانچہ اس نے میری درخواست قبول کی۔ اور مجھ کو باندی کے ہر عیب سے بری کر دیا۔ تو یہ مدعی علیہ نے مدعی کے دعویٰ کرنے سے پہلے زمانہ میں بیع کا انکار کیا۔ اور دعویٰ کے وقت بیع کا اقرار کیا تو ان دونوں باتوں میں کوئی تناقض نہ ہوگا۔ اور جب مدعی علیہ کے دعویٰ میں تناقض نہیں ہے تو اس کا پتہ قبول کرنے میں بھی کوئی مضائقہ نہ ہوگا۔

**ظاہر الروایہ کی دلیل** یہ ہے کہ مدعی علیہ کا ہر عیب سے بری ہونے کی شرط کا دعویٰ کرنا عقد بیع کو وصف سلامت سے وصف غیر سلامت کی طرف متغیر کرنا ہے بایں طور کہ اس شرط کے بغیر، عقد بیع کا تقاضا یہ ہے کہ بیع مشتری کے لئے صحیح مسلم ہو مگر جب یہ شرط لگا دی گئی تو ب بیع کا صحیح مسلم ہونا ضروری نہ رہا۔ اور عقد کو سد متعی کے وصف سے غیر سلامتی کے وصف کی طرف متغیر کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اصل عقد موجود ہو۔ کیونکہ صفت کا تصور بغیر موصوف کے ممکن نہیں ہے۔ پس مدعی علیہ کا شرط برأت کا دعویٰ کرنا، اصل عقد کا دعویٰ کرنا ہے۔ حالانکہ مدعی علیہ کے دعویٰ میں سراسر تناقض ہے۔ اور دعویٰ کے اندر تناقض کی صورت میں چونکہ پتہ قبول نہیں ہوتا۔ اس سے اس صورت میں بھی مدعی علیہ (بائع) کا پتہ قبول نہ ہوگا۔

برخلاف مسئلہ دین کے کیونکہ دین کبھی باطل اور ناحق طریقہ پر بھی ادا کر دیا جاتا ہے جیسے کہ سابق میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔ حاصل یہ کہ مسئلہ دین میں مدعی علیہ کے اقوال میں توفیق دے کر تناقض کو دور کرنا ممکن ہے۔ اور اس مسئلہ بیع میں توفیق دے کر تناقض کو دور کرنا ممکن نہیں۔ پس اس فرق کے ساتھ مسئلہ بیع کو مسئلہ دین پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہوگا۔

ایک شخص نے اپنی ذات پر قرضہ کے اقرار کی ایک تحریر دستاویز کے طور پر لکھ کر دی اور آخر میں کہا کہ  
ومن قام بهذا الذكر فهو ولي ما فيه ان شاء الله يا کسی چیز کی تحریر (بیعنامہ) لکھ کر اس کے  
آخر میں کہا اگر مشتری کو کچھ درک پیش آئے تو تحریر لکھنے والے پر چھکارا دلا کر سپرد کرنا لازم  
ہے، انشاء اللہ تعالیٰ تحریر کا کیا حکم ہے

قال ذكر حق كتب في اسفله ومن قام بهذا الذكر فهو ولي ما فيه ان شاء الله تعالى او كتب في التراء فعلى  
فلان خلاص ذلك وتسليمه ان شاء الله تعالى بطل الذكر كله وهذا عند ابي حنيفة وقالوا ان شاء الله تعالى  
هو على الخلاص وعلى من قام بذكر الحق وقولهما استحسان ذكره في الاقرار لان الاستثناء يصرف  
الى ما يليه لان الذكر للاستيثاق وكذا الاصل في الكلام الاستبداد وله ان الكل كشي واحد بحكم العطف  
فيصرف الى الكل كما في الكلمات المعطوفة مثل قوله عبده حر وامراته طالق وعليه المشي الى بيت الله  
تعالى ان شاء الله ولو ترك فرجة قالوا لا يلتحق به و يصير كفاصل السكوت

ترجمہ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ ایک حق کی ایک تحریر ہے جس کے نیچے یہ لکھا گیا۔ اور جو شخص اس تحریر کے ساتھ قلم ہوا تو جو  
کچھ اس میں ہے وہ اس کا ولی ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ یا اس نے خریدنے کے بارے میں لکھا۔ پس فداں شخص پر اس کو خلاص کرنا اور مشتری



کے سپرد کرنا لازم ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ تو یہ پوری تحریر (دستاویز) باطل ہوگی اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبین نے کہا کہ ان شاء اللہ کا لفظ فقط خلاص یا من قام بذکر الحق کے ساتھ متعلق ہے۔ اور صاحبین کا قول استحسان ہے۔ امام محمدؒ نے اس کو مبسوط کے ساتھ اقرار میں ذکر کیا ہے۔ اس لئے کہ انشاء اپنے متصل کی طرف پھرتا ہے۔ کیونکہ دستاویز تو مبسوطی کے لئے ہوتی ہے اور اسی طرح کلام میں مستقل ہونا اصل ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عطف کی وجہ سے پوری تحریر ایک چیز کے مانند ہے، تو انشاء اللہ کا فقط پوری تحریر کی طرف پھرے گا۔ جیسے کلمات معطوفہ میں ہوا کرتا ہے۔ مثلاً کسی نے کہا عبدی حر "وامراتی طالق وعلی المسی الی بیت اللہ تعالیٰ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور اگر اس نے درمیان میں کچھ جگہ خالی چھوڑ دی (پھر انشاء اللہ تعالیٰ لکھا) تو مشائخ نے فرمایا کہ یہ دستاویز سے متصل نہ ہوگا۔ اور ایسا ہو جائے گا جیسے سکوت سے فصل کرنے والا۔

**تشریح** صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی ذات پر قرضہ کے اقرار کی ایک تحریر دستاویز کے طور پر لکھ دی اور آخر میں یہ لکھا و من قام بهذا الذکر فہو ولی ما فیہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ یعنی جس شخص کے پاس یہ دستاویز ہو تو جو کچھ اس میں تحریر ہے وہ اس کا ولی یعنی مستحق ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔ یہ کسی چیز کو خریدنے کی تحریر یعنی بیعنامہ نہ اس کے آخر میں لکھا کہ فلاں مشتری کو اگر کچھ درک پیش ہے یعنی کوئی شخص مبیع کے مستحق ہونے کا دعویٰ کرے اس کو مشتمل سے لینا چاہیے تو فلاں شخص یعنی تحریر لکھنے والے پر یعنی مجھ پر اس کو چھٹکارا دلا کر سپرد کرنا لازم ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

حاصل یہ کہ تحریر کے آخر میں لفظ انشاء اللہ لکھ دیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ پوری تحریر کا عدم اور باطل ہو جائے گی۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ لفظ انشاء اللہ تعالیٰ کا تعلق فقط آخری جملہ سے ہے۔ یعنی پہلی صورت میں لفظ انشاء اللہ و من قام بهذا الذکر فہو ولی ما فیہ سے متعلق ہے۔ اور دوسری صورت میں فعلی فلاں خلاص ذلک و تسلیمہ، سے متعلق ہے۔ اور لفظ انشاء اللہ جس متعلق ہوتا ہے اس کو باطل کر دیتا ہے۔ کیونکہ لفظ انشاء اللہ ایسا کلمہ ہے جس سے کوئی امر لازم نہیں رہتا۔ اور لفظ انشاء اللہ کہنے سے کوئی چیز لازم اس لئے نہیں ہوتی کہ انشاء اللہ میں اس کام کو اللہ کی مشیت پر متعلق کیا گیا ہے۔ اور اللہ کی مشیت کسی کو معصوم نہیں ہوسکتی۔ لہذا جو چیز اللہ کی مشیت پر متعلق ہوگی وہ بھی واقع نہ ہوگی، بلکہ کا عدم اور باطل ہوگی۔ جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ انت طالق انشاء اللہ تو یہ طلاق واقع نہیں ہوتی۔ بہر حال لفظ انشاء اللہ پر جس چیز کو متعلق کیا جائے گا وہ واقع نہیں ہوگی۔ لیکن مسئلہ مذکورہ میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ لفظ انشاء اللہ کہنے سے پوری تحریر باطل ہوگی۔ اور صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ آخری عبارت جس کے ساتھ لفظ انشاء اللہ متعلق ہے وہ باطل ہوتی ہے۔ صاحبین کا مذہب "استحسان" ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ دستاویز اس لئے لکھی جاتی ہے تاکہ اس سے معادہ مضبوط ہو۔ پس لفظ انشاء اللہ کو پوری تحریر کی طرف تحریر کو باطل اور کا عدم کرنا خلاف اصل ہے۔ اور جب پوری تحریر کو باطل کرنا خلاف اصل ہے تو لفظ انشاء اللہ اسی کی طرف پھیرا جائے گا جو اس سے متصل ہے۔ یعنی پہلی صورت میں و من قام بهذا الذکر فہو ولی ما فیہ کی طرف پھیرا جائے گا۔ اور دوسری صورت میں فعلی فلاں خلاص ذلک و تسلیمہ کی طرف پھیرا جائے گا۔ نیز کلام میں اصل یہ ہے کہ وہ مستقل ہو، تو گویا تحریر کا ہر جملہ مستقل ہے اور جب تحریر کا ہر جملہ مستقل ہے، تو لفظ انشاء اللہ اخیر کے مستقل جملہ سے متعلق ہو کر آخری جملہ کو باطل کرے گا۔ اور باقی تحریر بدستور باقی رہے گی۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بلاشبہ کلام میں اصل یہ ہے کہ وہ مستقل ہو مگر یہ اس وقت ہے جب اس کے خلاف پردہ

موجود نہ ہو اور اگر کلام کے مستقل ہونے پر دلیل موجود ہو تو وہ کلام مستقل نہ ہوگا بلکہ غیر مستقل ہوگا۔ اور یہاں دلیل موجود ہے اس طور پر کہ عبارت کا آخری جملہ ومن قام الخ فعلى فلان الخ عطف کے ساتھ مذکور ہے۔ پہلے جملہ میں "واو" ہے اور دوسرے جملہ میں "فی" ہے اور قعدہ ہے کہ عطف کی وجہ سے پوری تحریر ایک چیز کے مانند ہو جاتی ہے۔ مثلاً اگر کسی نے کہا عبدی حر و امرأتی طالق رعنی المشی الی بیت اللہ تعالیٰ اور پھر آخر میں انشاء اللہ کہہ دیا تو انشاء اللہ کی وجہ سے نہ غلام آزاد ہوگا، نہ بیوی مطلقہ ہوگی اور نہ اس پر بیت اللہ کی طرف چلنا (حج) واجب ہوگا۔ پس اسی طرح دست ویز کی تحریر بھی چونکہ عطف کے ساتھ لکھی گئی ہے۔ اس لئے یہ پوری تحریر ایک ہی چیز سے مانند ہوگی۔ اور لفظ انشاء اللہ کی وجہ سے تحریر کا پورا مضمون لازم نہ ہوگا بلکہ پوری تحریر باطل اور کالعدم ہوگی۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ یہ پوری تقریر اور اختلاف اس وقت ہے جب اس نے لفظ انشاء اللہ عبارت سے جدا کر لکھا ہو لیکن اگر اس نے درمیان میں کچھ جگہ چھوڑ دی ہو اور پھر انشاء اللہ لکھا ہو تو مشائخ نے فرمایا کہ اس صورت میں لفظ انشاء اللہ دست ویز سے ساتھ متصل شمار نہ ہوگا۔ اور اس کی وجہ سے عبارت اور مضمون کا کوئی جز باطل نہ ہوگا جیسے بولتے وقت درمیانی سکوت سے فاصلہ کر دینے کی صورت میں لفظ انشاء اللہ مؤثر نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک آدمی نے کہا میرا غلام آزاد ہے اور سکوت کیا پھر اس کے بعد کہا کہ انشاء اللہ تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور لفظ انشاء اللہ اس کے ساتھ متصل شمار نہ ہوگا۔ اور اس کی وجہ سے سابقہ کلام باطل نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر تحریر میں مضمون کے ختم پر پھٹنالی جگہ چھوڑ کر انشاء اللہ لکھا گیا تو اس لفظ انشاء اللہ کی وجہ سے تحریر کا کوئی حصہ متاثر نہ ہوگا بلکہ پوری قلم عمل ہوگی۔ جمیل احمد عفی عنہ

## فصل فی القضاء بالمواریث

ترجمہ : یہ فصل میراثوں میں حکم قاضی کے بیان میں ہے

تشریح : مواریث میراث کی جمع ہے میراث اور ارث، میت کے مال متروکہ کو کہتے ہیں۔ موت چونکہ انسان کے دنیا میں آخری احوال میں سے ہے اس لئے اس سے متعلق احکام کو بھی احکام قضا کے آخر میں ذکر فرمایا ہے۔

نصرانی فوت ہو گیا اور اسکی بیوی مسلمان ہو کر آئی اور کہا کہ میں اس کی موت کے بعد اسلام لائی اور

ورثہ نے کہا کہ تو اس کی موت سے قبل اسلام لائی تو کس کا قول معتبر ہوگا

قال و ادا مات نصرانی فجاءت امرأته مسلمة و قالت اسلمت بعد موته و قالت الورثة اسلمت قبل موته فالقول قول الورثة و قال رفع القول قولها لان الاسلام حادث فیضاف الی اقرب الاوقات و لان سبب الحرمان ثابت فی الحال فیست فیما مضی تحکیماً للحال کما فی جریان ماء الطاحونة و هذا ظاهر بعثره للدفع و هو معتبره للاستحقاق

ترجمہ : اگر کوئی نصرانی مر گیا اور اس کی بیوی مسلمان ہو کر آئی اور اس نے کہا کہ میں نصرانی کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہوں۔ اور ورثہ نے کہا کہ تو اس کی موت سے پہلے مسلمان ہوئی ہے۔ تو ورثہ کا قول معتبر ہوگا۔ اور امام زفر نے فرمایا کہ عورت کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ اسلام جدید ہے۔ اس لئے سب سے نزدیکی وقت کی جانب منسوب ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ میراث سے محروم ہونے کا سبب فی

احال ثابت ہے۔ لہذا زندہ حال و حکم بنا کر گذشتہ زمانہ میں بھی میراث محرومی ثابت ہوگی۔ جیسے پن چکی کے پانی جاری ہونے میں ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ جس کو ہم دفع کے لئے اعتبار کرتے ہیں۔ اور امام زفر اس کو استحقاق کے واسطے اعتبار کرتے ہیں۔

**تشریح** استصحاب حال، اصول فقہی ایک اصطلاح ہے اس کے معنی ہیں ایک وقت میں کسی چیز کے ثبوت کا حکم کرنا۔ دوسرے وقت میں اس کے ثبوت پر قیاس کرتے ہوئے اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ یوں کہا جائے کہ چونکہ حکم ماضی میں ثابت تھا اس لئے حال میں بھی ثابت ہوگا۔ دوم یہ کہ یوں کہا جائے کہ چونکہ فی الحال یہ حکم ثابت ہے اس لئے ماضی میں بھی ثابت ہوگا۔ اول کی مثال حیات مفقوہ ہے یعنی گم شدہ چونکہ ماضی میں زندہ تھا ہذا فی الحال بھی زندہ ہوگا۔ اور ثانی کی مثال پن چکی کے پانی کا جاری ہونا ہے۔ یعنی اگر فی الحال پن چکی کا پانی جاری ہو تو بہا جائے گا کہ ماضی میں بھی جاری تھا۔ اور اگر فی الحال جاری نہ ہو تو کہا جائے گا کہ ماضی میں بھی جاری نہیں تھا۔

استصحاب حال ہمارے نزدیک حجت دافعہ ہے حجت مثبتہ نہیں ہے۔ معنی اس کے ذریعہ کسی چیز کو دفع تو کیا جاسکتا ہے لیکن ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ اور امام زفر کے نزدیک حجت مثبتہ ہے۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک نصرانی مرگیا پھر اس کی بیوی مسلمان ہو کر آئی اور دعویٰ کیا کہ میں اس کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہوں۔ اس کی موت کے وقت میں بھی نصرانیہ تھی۔ ہذا اتحاد دین کی وجہ سے مجھ کو میراث ملنی چاہئے۔ اور نصرانی کے دیگر ورثہ نے کہا کہ یہ تو اس کی موت سے پہلے اس کی زندگی ہی میں مسلمان ہو چکی تھی۔ لہذا اختلاف دین کی وجہ سے یہ وراثت کی مستحق نہ ہوگی۔ تو ورثہ کا قول معتبر ہوگا۔ اور حضرت امام زفر نے فرمایا کہ عورت کا قول معتبر ہوگا۔ اسی کے قائل امام شافعی ہیں۔

**حضرت امام زفر کی دلیل** یہ ہے کہ مسلمان ہونا اس عورت کے حق میں ایک امر حادث اور نئی چیز ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ جو چیز حادث (نئی) ہو اس کو اس کے سب سے قریبی وقت کی جانب منسوب کیا جاتا ہے اور اس عورت کے مسلمان ہونے کا قریبی وقت نصرانی کی موت کے بعد کا ہے نہ کہ اس کی موت سے پہلے کا۔ پس اس کا مسلمان ہونا نصرانی کی موت کے بعد منسوب کیا جائے گا۔ یعنی یہ کہا جائے گا کہ یہ عورت اپنے نصرانی شوہر کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہے تو موت کے وقت چونکہ یہ بھی نصرانیہ تھی اس لئے اتحاد دین کی وجہ سے یہ عورت اپنے نصرانی شوہر کی میراث کی حقدار ہوگی۔

**ہماری دلیل** یہ ہے کہ فی الحال اختلاف دین کی وجہ سے یہ عورت میراث سے محروم ہے اور جو حکم فی الحال ثابت ہو وہ استصحاب حال کی وجہ سے ماضی میں بھی ثابت ہوتا ہے۔ پس یہ کہا جائے گا کہ یہ عورت جس طرح فی الحال اختلاف دین کی وجہ سے میراث سے محروم ہے، اسی طرح نصرانی کی موت کے وقت بھی محروم تھی۔ اور نصرانی کی موت کے وقت اس صورت میں محروم ہو سکتی ہے جبکہ یہ عورت اس کی موت سے پہلے مسلمان ہو چکی تھی۔ یہی قول چونکہ نصرانی کے ورثاء کا ہے اس لئے نصرانی کے ورثاء کا قول معتبر ہوگا۔ جیسے پن چکی کے پانی جاری ہونے میں آجر اور مستجر کا اختلاف ہو گیا۔ آجر کہتا ہے کہ پوری مدت اجارہ پانی جاری رہا ہے۔ ہذا اجرت واجب ہے۔ اور مستاجر کہتا ہے کہ پوری مدت اجارہ پانی بند رہا ہے۔ ہذا اجرت واجب نہیں ہے۔ پس اگر فی الحال پانی جاری ہو تو آجر یعنی پن چکی کے مالک کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر پانی فی الحال منقطع ہو تو مستاجر کے قول کا اعتبار ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ استصحاب حال ایک ظاہر صحت ہے ہم تو اس کا اعتبار دعویٰ کو دفع کرنے کے لئے کرتے ہیں۔ اور امام

زفر استحقاق ثابت کرنے کے لئے اعتبار کرتے ہیں۔

مسلمان مرد فوت ہو گیا اس کی نصرانیہ بیوی اس کی موت کے بعد مسلمان ہو کر آئی اس نے کہا کہ میں اس کی موت سے پہلے اسلام لائی اور ورثہ نے کہا کہ یہ اس کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہے تو کس کا قول معتبر ہوگا

ولو مات المسلم وله امرأة نصرانية فجاءت مسلمة بعد موته وقالت اسلمت قبل موته وقالت الورثة اسلمت بعد موته فالقول قولهم ايضاً ولا يحكم الحال لان الظاهر لا يصلح حجة للاستحقاق وهي محتاجة اليه اما الورثة فهم الدافعون ويشهد لهم ظاهر الحدود ايضاً

ترجمہ اور اگر مسلمان مر گیا اور اس کی بیوی نصرانیہ ہے۔ پس وہ اس کی موت کے بعد مسلمان ہو کر آئی اور کہا کہ میں اس کی موت سے پہلے مسلمان ہو چکی تھی اور ورثہ نے کہا کہ تو اس کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہے۔ تو وارثوں کا قول قبول ہوگا۔ اور حالت موجودہ کو حکم نہیں بنایا جائے گا۔ اس لئے کہ ظاہر حال استحقاق کے لئے حجت ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے حالانکہ عورت اس کی محتاج ہے اور رہے ورثہ تو وہ دفع کرنے والے ہیں۔ اور ظاہر حدوٹ بھی ان کا شاہد ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مسلمان مر گیا اس کی ایک نصرانی بیوی ہے۔ پس وہ اپنے مسلمان شوہر کی وفات کے بعد مسلمان ہو کر آئی اور اس نے دعویٰ کیا کہ میں اپنے مسلمان شوہر کی موت سے پہلے مسلمان ہو چکی تھی۔ یعنی میں اس کی موت کے وقت مسلمان تھی۔ لہذا اتحاد دین کی وجہ سے مجھے میراث مٹی چاہئے اور میت کے وارثوں نے کہا کہ تو اس کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہے۔ یعنی اس کی موت کی وقت مسلمان نہیں تھی، لہذا اختلاف دین کی وجہ سے تجھ کو میراث نہ ملنی چاہئے تو بھی وارثوں کا قول معتبر ہوگا۔ یعنی اس عورت کو اس کے شوہر کی میراث سے محروم کر دیا جائے گا اور عورت کے حق میں استصحاب حال کو حجت قرار نہیں دیا جائے گا۔ یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ عورت چونکہ فی الحال مسلمان ہے لہذا شوہر کی موت سے پہلے بھی اس کا مسلمان ہونا ثابت ہوگا۔ اور جب شوہر کی موت سے پہلے مسلمان ہونا ثابت ہو گیا تو اتحاد دین کی وجہ سے اس کے لئے میراث کا استحقاق بھی ثابت ہوگا۔ اور یہ اس لئے نہیں کہا جاسکتا کہ اگر اس طریقہ پر استصحاب حال کی وجہ سے عورت کو میراث کا مستحق قرار دیدیا گیا تو استصحاب حال کا حجت مثبتہ ہونا لازم آئے گا یعنی استصحاب حال کی وجہ سے میراث کا استحقاق ثابت کرنا لازم آئے گا۔ حالانکہ استصحاب حال ہمارے نزدیک حجت مثبتہ نہیں ہوتا، بلکہ حجت دافعہ ہوتا ہے۔ پس یہ استصحاب حال عورت کے واسطے حجت بن کر میراث کا استحقاق ثابت نہ کرے گا۔ ہاں ورثاء چوں کہ عورت کے استحقاق کو دفع کرنے والے ہیں، اس لئے استصحاب حال ان کے لئے حجت ہو جائے گا۔ اور استصحاب حال کی تقریر یہ ہوگی یہ عورت چونکہ زمانہ ماضی یعنی اپنے شوہر کی موت سے پہلے نصرانیہ تھی، تو اپنے شوہر کی موت کے بعد بھی نصرانیہ ہوگی۔ اور جب اپنے شوہر کی موت کے بعد نصرانیہ ہے تو موت کے وقت بدرجہ اوی نصرانیہ تھی اور جب موت کے وقت نصرانیہ تھی تو میاں بیوی میں اختلاف دین کی وجہ سے اس نصرانیہ عورت کو اس کے مسلمان شوہر کی میراث سے محروم کر دیا جائے گا۔ بہر حال میت کے ورثہ چونکہ میراث کا حق دفع کرنے والے ہیں اس لئے استصحاب حال ان کے واسطے حجت ہوگا۔



و یشہد بہم سے دوسری دلیل ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اسلام میں عورت نصرانیہ کا مسلمان ہونا ایک امر حادث ہے۔ اور امر حادث کو اقرب اوقات کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اور اقرب اوقات ما بعد موت ہے نہ کہ ما قبل الموت۔ پس اقرب اوقات کی طرف منسوب کرتے ہوئے یہی کہا جائے گا کہ یہ عورت اپنے شوہر کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہے۔ اور جب یہ عورت اپنے شوہر کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہے۔ تو موت کے وقت یقیناً نصرانیہ تھی اور جب اپنے شوہر کی موت کے وقت نصرانیہ تھی تو میں بیوی دونوں کے درمیان چونکہ اختلاف میں تھا۔ اس لئے یہ عورت اپنے شوہر کی میراث کی مستحق نہ ہوں۔

ایک شخص فوت ہوا اس کے چار ہزار درہم کسی کے پاس امانت تھے امین نے کہا کہ یہ میت کا بیٹا ہے اور اس کے علاوہ میت کا کوئی وارث نہیں ہے تو مال و دیعت میت کے بیٹے کو دیدے

قال ومن مات ولہ فی ید رجل اربعة الاف درہم و دیعة فقال المستودع ہذا ابن الميت لا وارث لہ غیرہ فانہ یدفع المال الیہ لانہ اقرآن ما فی یدہ حق الوارث خلافاً فصار کما اذا اقرانہ حق المورث و هو حی اصالۃ بخلاف ما اذا اقر لرجل انہ وکیل المودع بالقض او انہ اشتراہ منہ حیث لا یؤمر بالدفع الیہ لانہ اقر بقیام حق المودع اذ هو حی فیکون اقرار علی مال الغیر و لا کذلک بعد موته بخلاف المدیون اذا اقر بتوکیل غیرہ بالقبض لان الدیون تقضى بامثالها فیکون اقراراً علی نفسہ فیؤمر بالدفع الیہ

ترجمہ اور اگر کوئی شخص مرا۔ اور اس کے چار ہزار درہم کسی کے پاس ودیعت ہیں۔ پس مستودع (امین) نے کہا کہ یہ میت کا بیٹا ہے۔ اور اس کے علاوہ میت کا کوئی وارث نہیں ہے تو وہ مال و دیعت میت کے بیٹے کو دیدے۔ اس لئے کہ مستودع نے یہ اقرار کیا کہ جو کچھ اس کے قبضہ میں ہے وہ میت کا نائب ہو کر وارث کا حق ہے۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے اس نے میت کی زندگی میں اقرار کیا کہ یہ مال اصالتہ اس شخص کا حق ہے۔ برخلاف اگر مستودع نے کسی کے لئے اقرار کیا کہ یہ ودیعت رکھنے والے کا وکیل یا تسبیح ہے۔ یہ کہ اس نے ودیعت رکھنے والے سے خریدا ہے تو مستودع کو یہ حکم نہ دیا جائے گا کہ وہ اس شخص کو مال امانت دیدے کیونکہ مستودع نے اقرار کیا کہ ودیعت رکھنے والے کا حق قائم ہے۔ اس لئے کہ وہ زندہ ہے۔ پس یہ اقرار، مال غیر پر اقرار ہوگا۔ اور ودیعت رکھنے والے کی موت کے بعد یہ نہیں ہے۔ برخلاف قرضدار کے جب وہ دوسرے آدمی کے بارے میں قرض خواہ کی طرف سے وکیل بالقبض ہونے کا اقرار کرے۔ اس لئے کہ قرضے پر مثلاً ادا کئے جاتے ہیں۔ پس یہ اپنی ذات پر اقرار ہوگا۔ لہذا قرضدار کو حکم دیا جائے گا کہ وہ وکیل بالقبض کو دیدے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً خادم مر گیا اور اس کے چار ہزار درہم دوسرے شخص مثلاً حامد کے پاس ودیعت ہیں۔ پس مستودع یعنی حامد نے کہا کہ یہ شخص یعنی شاہد اس میت یعنی خادم کا بیٹا ہے۔ اور اس کے علاوہ میت کا کوئی وارث نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ مستودع یعنی حامد نے ایک دعویٰ تو یہ کیا کہ ”شاہد“ میت (خالد) کا بیٹا ہے اور دوسرا دعویٰ یہ کیا کہ اس کے علاوہ میت کا کوئی وارث نہیں ہے تو اس صورت میں ”قاضی“ مستودع (حامد) کو حکم کرے گا کہ مال و دیعت میت کے بیٹے یعنی شاہد کو دیدے۔

دلیل یہ ہے کہ مستودع نے یہ اقرار کیا ہے کہ جو کچھ میرے قبضہ میں ودیعت ہے ”وہ“ میت (خالد) کا نائب ہونے کی حیثیت سے وارث (شاہد) کا حق اور اس کی ملک ہے۔ اور جو شخص اپنے پاس کسی کی ملک کا اقرار کرے اس پر واجب ہے کہ وہ اس ملک کو اسی کے



حوالے کرے جس کے لئے اقرار کیا ہے۔ جیسا کہ اگر مورث یعنی حاملہ زندہ ہوتا اور مستودع اس کے حق کا اقرار کرتا تو اسے مورث کے حوالے کرنا واجب ہوتا۔ پس اسی طرح جب مورث کے مرنے کے بعد اس کے وارث (شاید) کے لئے نیابت اقرار کیا تو مستودع پر وارث یعنی شاہد کو دیدینا واجب اور ضروری ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر مستودع یعنی حاملہ نے یہ اقرار کیا کہ ”واصف“ ودیعت دینے والے یعنی عارف کی طرف سے ودیعت پر قبضہ کرنے کا وکیل ہے۔ یا واصل نے ودیعت دینے والے یعنی عارف سے مال ودیعت خرید لیا ہے۔ تو قاضی مستودع کو یہ حکم نہیں کرے گا کہ وہ ودیعت کا مال وکیل بالقبض یا مشتری کے سپرد کرے۔ کیونکہ مستودع نے ودیعت دینے والے کے حق اور اس کی ملک کا اقرار کیا ہے حالانکہ ودیعت دینے والا زندہ بھی ہے۔ اس طور پر کہ مستودع نے جب یہ کہا کہ واصل، ودیعت دینے والے یعنی عارف کی طرف سے ودیعت پر قبضہ کا وکیل ہے تو گویا مستودع نے اس بات کا اقرار کیا کہ ودیعت اس کا یعنی عارف کا حق اور اس کی ملک ہے۔ اسی طرح مستودع نے جب یہ کہا کہ واصل نے یہ مال ودیعت عارف سے خرید لیا ہے تو گویا اس کا اقرار کیا کہ اس مال ودیعت کا مالک عارف ہے۔ بہر حال مستودع نے ودیعت دینے والے کے حق اور ملک کا اقرار کیا ہے اور وہ زندہ بھی ہے پس مستودع کا یہ اقرار کہ واصل، مودع یعنی عارف کا وکیل بالقبض ہے۔ غیر یعنی مودع کے مال پر اقرار ہے۔ اور اقرار چونکہ حجت قاصر ہے اس لئے دوسرے کے حق میں اس کا اقرار درست نہ ہوگا۔ اور جب مستودع کا یہ اقرار درست نہیں ہے تو مستودع کو یہ حکم نہ دیا جائے کہ وہ مال، ودیعت، وکیل بالقبض یعنی واصل کو دیدے اسی طرح مستودع نے جب یہ کہا کہ واصل نے ودیعت دینے والے یعنی عارف سے مال ودیعت خرید لیا ہے تو گویا مستودع نے مودع یعنی عارف کی ملک کے زائل ہونے کا اقرار کیا ہے۔ حالانکہ مستودع، مودع کی ملک باطل کرنے اور زائل کرنے کا مالک نہیں ہے۔ پس مستودع کے اس اقرار کی وجہ سے مودع (ودیعت دینے والے) کی ملک زائل نہ ہوگی۔ اور جب مودع کی ملک زائل نہیں ہوتی تو قاضی مستودع کو یہ حکم بھی نہ کرے گا کہ وہ مشتری یعنی واصل کو مال ودیعت دیدے۔ اور مودع (ودیعت دینے والے) کی موت کے بعد اقرار علی مال غیر لازم نہیں آتا۔ کیونکہ مودع (ودیعت دینے والے) کی ملک اس کی موت کی وجہ سے زائل ہوگئی یعنی مودع کی موت کے بعد ودیعت کا مالک مودع نہ رہا بلکہ اس کا وارث ہو گیا اور جب وارث مالک ہو گیا اور مستودع (امین) نے اسی کے لئے اقرار کیا ہے تو یہ اقرار علی غیر مال نہ ہوگا۔ بلکہ اقرار علی مال درست ہے۔ اس لئے مستودع کا مودع کے وارث کے لئے اقرار بھی درست ہوگا۔

اور اگر قرضدار نے یہ اقرار کیا کہ قرضخواہ نے قرضہ پر قبضہ کا وکیل فلاں شخص کو بنایا ہے تو قاضی قرضدار کو حکم دے گا کہ وہ قرضہ کا مال اس وکیل کو دیدے۔ کیونکہ قرضہ با عینا ادا نہیں کیا جاتا بلکہ بالمشابہہ ادا کیا جاتا ہے یعنی قرضہ میں جو چیز لی جاتی ہے بعینہ وہ ادا نہیں کی جاتی بلکہ اس کا مثل ادا کیا جاتا ہے اور مثل کا مالک خود قرضدار ہے نہ کہ قرضخواہ۔ لہذا قرضدار کا وکیل بالقبض کے بارے میں اقرار اپنی ذات پر اقرار ہے اور اپنی ذات پر اقرار کرنے میں کوئی معانقہ نہیں ہے۔ لہذا یہ اقرار درست ہوگا۔ اور جب یہ اقرار درست ہے تو قرضدار کو مال قرض اسی مقررہ وکیل کے لئے دینے کا حکم دیا جائے گا۔

امین نے کسی دوسرے کے بارے میں کہا کہ یہ بھی میت کا بیٹا ہے اور اول نے کہا کہ میرے علاوہ میت کا کوئی بیٹا نہیں ہے تو مال کا فیصلہ پہلے والے کے لئے کیا جائے گا

ولو قال المودع لاحر هذا انه ايضا وقال الاول ليس له ابن عیری قضی بالمال للاول لانه لما صح اقراره للاول اسقط يدہ عن المال فيكون هذا اقراراً على الاول فلا يصح اقراره للثانی كما لو كان الاول اساً معروفاً ولانه حين اقر للاول لا مکذب له فصح حين اقر للثانی له مکذب فلم يصح

ترجمہ اگر مستودع (امین) نے دوسرے کے بارے میں کہا کہ یہ بھی میت کا بیٹا ہے۔ اور اول نے کہا کہ میرے علاوہ اس کا کوئی بیٹا نہیں ہے تو مال کا فیصلہ اول کے لئے کیا جائے گا۔ اس لئے کہ جب مستودع کا اقرار کرنا اول کے لئے صحیح ہو گیا تو مال سے اس کا قبضہ منقطع ہو گیا۔ پس مستودع کا (دوسرا) اقرار اول پر ہوگا۔ اس لئے اس کا اقرار ثانی کے واسطے صحیح نہ ہوگا۔ جیسا کہ اگر اول مشہور بیٹا ہو اور اس لئے کہ جس وقت مستودع نے اول کے واسطے اقرار کیا تو اس کو کوئی جھٹلانے والا نہ تھا۔ لہذا اقرار صحیح ہو گیا۔ اور جس وقت ثانی کے واسطے اقرار کیا تو اس کو جھٹلانے والا (پسرا اول) ہے۔ لہذا یہ اقرار صحیح نہ ہوگا۔

تشریح صورت مسند یہ ہے کہ اگر مستودع (امین) نے مودع (ودیعت دینے والے) کے انتقال کے بعد کسی شخص کے بارے میں کہا کہ یہ بھی میت کا بیٹا ہے مگر پہلے بیٹے نے اس کا انکار کیا اور یہ کہا کہ مرنے والے کا میرے سوا کوئی بیٹا نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی مستودع (امین) کو اس بات کا حکم دے گا کہ وہ پورا مال و دیعت پسرا اول کو دیدے اور پسرا ثانی (جس کے لئے ثانی میت کا بیٹا ہونے کا اقرار کیا ہے) کو کچھ نہ دے۔

دلیل یہ ہے کہ جب مستودع کا اقرار پسرا اول کے لئے ایسے وقت میں صحیح ہو گیا جس وقت میں کوئی مزاحم موجود نہیں ہے تو مال و دیعت سے مستودع کا قبضہ منقطع ہو گیا۔ اب اس کے بعد مستودع کا پسرا ثانی کے لئے اقرار کرنا غیر پر معنی پسرا اول پر اقرار کرنا ہے۔ اور یہ امر مسلم ہے کہ غیر پر اقرار کرنا درست نہیں ہوتا۔ پس جب غیر پر اقرار کرنا درست نہیں ہوتا تو مستودع کا پسرا ثانی کے واسطے پسرا اول پر اقرار کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ جیسے اگر میت کا بیٹا مشہور بین الناس ہو یعنی سب ہی لوگ جانتے ہیں کہ فداں شخص میت کا بیٹا ہے تو ایسی صورت میں دوسرے کے واسطے مستودع کا اقرار صحیح نہیں ہوتا۔ پس اسی طرح پسرا اول کے لئے اقرار کرنے کے بعد بھی دوسرے کے لئے اقرار کرنا درست نہ ہوگا۔ اور جب پسرا ثانی کے واسطے اقرار کرنا صحیح نہ ہوا تو مستودع کو اس بات کا حکم دیا جائے گا کہ وہ پورا مال و دیعت پسرا اول کو دیدے۔ اور پسرا ثانی کو نہ دے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جب مستودع نے پسرا اول کیلئے اقرار کیا تو اس کی کوئی تکذیب کرنے والا نہ تھا۔ لہذا پسرا اول کے واسطے اقرار کرنا صحیح ہوا اور جب پسرا ثانی کے لئے اقرار کیا تو پسرا اول اس کی تکذیب کرنے والا ہے۔ لہذا پسرا ثانی کے لئے اقرار صحیح نہ ہوا۔ پس پسرا اول جس کے واسطے اقرار صحیح ہے پورا مال و دیعت اس کو دیا جائے گا اور پسرا ثانی جس کے واسطے اقرار صحیح نہیں ہے اس کو مال و دیعت کا کوئی حصہ نہیں دیا جائے گا۔

## قاضی نے میت کی میراث قرضخواہوں اور وارثوں میں تقسیم کی تو کفیل لیا جائے گا یا نہیں

قال و اذا قسم الميراث بين المغرماء والورثة فانه لا يؤخذ منهم كفيل ولا من وارث وهذا شئ احتاط به بعض القضاة وهو ظلم وهذا عند ابي حنيفة وقال لا ياخذ الكفيل والمسألة فيما اذا ثبت الدين والارث بالشهادة ولم يقل الشهود لا يعلم له وارثا غيره لهما ان القاضى باطر للغيب والظاهر ان فى التركة وارثا او عريما عائلا لان الموت قد يقع بغتة فيحتاط بالكمال كما اذا دفع الأبق واللقطة الى صاحبه او اعطى امرأة العانس النفقة من ماله ولاسى حنيفة ان حق الحاصر ثابت قطعاً او ظاهراً فلا يؤخر لحق موهوم الى زمان التكفيل كمن أثبت الشراء ممن فى يده او اثبت الدين على العبد حتى بيع فى دينه لا يكفل ولا ان المكفول له مجهول فصار كما اذا كفل لاحد العرماء بخلاف النفقة لان حق الزوج ثابت وهو معلوم واما الأبق واللقطة ففيه روايتان والاصح انه على الخلاف وقيل ان دفع بعلامة اللقطة او اقرار العبد يكفل بالاجماع لان الحق غير ثابت ولهذا كان له ان يمنع وقوله وهو ظلم اى ميل عن سواء السبيل وهذا يكشف عن مذهبهم رحمه الله ان المجتهد يخطئ ويصيب لا كما ظننه البعض

ترجمہ اور جب قاضی نے میت کی میراث قرضخواہوں اور وارثوں میں تقسیم کی تو ان سے کفیل نہ لیا جائے گا اور نہ وارث سے اور یہ کفیل کا یہاں ایک چیز ہے جس کے ساتھ بعض قاضیوں نے احتیاط کی ہے حالانکہ یہ ظلم ہے۔ اور یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ قاضی کفیل لے سکتا ہے۔ اور مسئلہ اس صورت میں ہے جب قرضہ اور میراث شہادت سے ثابت ہوئے ہوں۔ اور گواہوں نے یہی کہا کہ ہم اس کے سامیت کا کوئی وارث نہیں جانتے ہیں۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قاضی، غائب لوگوں کے واسطے نگہبان ہے اور ظاہر یہ ہے کہ ترکہ میں کوئی وارث غائب ہو یا کوئی قرضخواہ غائب ہو اس لئے کہ موت کبھی اچانک واقع ہوتی ہے لہذا کفیل لے کر احتیاط کرے گا۔ جیسے قاضی نے بھاگا ہوا غلام اس کے آقا کو یا پڑا ہوا لقطہ اس کے مالک کو یا غائب کی بیوی کو اس کے مال سے نفقہ دیا۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قرضخواہ حاضر یا وارث کا حق قطعاً ثابت ہے یا بظاہر ثابت ہے تو حق موهوم کی وجہ سے کفیل دینے کے زمانہ تک مؤخر نہیں کیا جائے گا جیسے کسی نے قابض سے خریدنا ثابت کیا یا غلام پر قرضہ ثابت کیا حتیٰ کہ غلام اس کے قرضہ میں فروخت کیا گیا تو مشتری سے یہ قرضخواہ سے کفیل نہیں لیا جاتا ہے اور اس لئے کہ مکفول، لے مجبور ہے۔ پس ایسا ہو گیا جیسے کسی ایک قرضخواہ کے واسطے کفیل ہوا ہو، برخلاف نفقہ کے، کیونکہ شوہر کا حق ثابت ہے اور شوہر معلوم ہے۔ اور رہا بھاگا ہوا غلام اور لقطہ تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ اور اصح یہ ہے کہ یہ بھی مختلف فیہ ہے اور کہا گیا کہ اگر قاضی نے لقطہ اس کے مالک کو اس کی علامت بیان کرنے پر دیا۔ یا غلام کو اس کے اقرار پر دیا تو بالاجماع مالک سے کفیل لیا جائے گا۔ کیونکہ حق غیر ثابت ہے۔ اسی سے قاضی کو اختیار ہے کہ اس کو روک لے۔ اور امام ابوحنیفہ کا قول وہو ظلم، یعنی سیدھی راہ سے کجی ہے اور یہ وہو ظلم، کہنا اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ مجتہد خطا بھی کرتا ہے اور درست بھی کرتا ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ بعض نے گمان کیا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر قرضخواہوں نے میت کے ذمہ اپنا قرضہ پینہ سے ثابت کیا اور قاضی، میت کے مال متروکہ میں سے ان کا قرضہ ادا کرے تو قاضی ان قرضخواہوں سے کفیل لے سکتا ہے یا نہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ قرضخواہوں سے کفیل نہیں لیا

جائے گا۔ اور یہ جو بعض قاضیوں میں مشہور ہے کہ بنی علی نے احتیاط نہیں کیا ہے شہد ظلم ہے۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ قاضی نہیں ہے۔ سکتا ہے۔ یعنی قاضی قاضیوں سے اس بات پر نہیں لے گا کہ موجودہ قرضوں کو اہل کے علاوہ کوئی دوسرا قرضو اہل آکر اپنا قرضہ پینہ سے ثابت کر دے۔ یہ قاضیوں کو قرضوں سے اس کا حصہ دلوانے کا ذمہ دار ہوگا۔

اسی مسئلہ کی دوسری صورت یہ ہے کہ ایک آدمی مثلاً خالد نے دعویٰ کیا کہ حامد کے قبضہ میں جو مکان ہے میرے مرحوم باپ کا ہے۔ اُس نے یہ مکان میراث چھوڑا ہے پس اگر قاضی یعنی حامد نے خالد کے دعویٰ کا اقرار کر لیا تو یہ مکان جو میت کا متروکہ مال ہے، مدعی یعنی خالد کو دیدیا جائے گا۔ اور خالد سے بالاتفاق کفیل لیا جائے گا۔ یعنی خالد اس بات کا کفیل دے گا کہ اگر کوئی دوسرا وارث شہد ثابت ہو گیا تو یہ کفیل اُس کا حق وراثت دلانے کا ذمہ دار ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے۔ ہذا قاضی یعنی حامد کے اقرار سے خالد کا حق میراث تو ثابت ہوگا لیکن دوسرے وارث کے حق کی نفی نہیں ہوگی۔ اور جب اس کے اقرار سے دوسرے وارث کے حق کی نفی نہیں ہوگی تو اس کے حق کی حفاظت کے لئے مدعی میراث یعنی خالد سے کفیل لیا جائے گا۔ اور اگر قاضی یعنی حامد نے مدعی یعنی خالد کے دعویٰ کا اقرار نہ کیا بلکہ مدعی (خالد) نے اس پر پینہ پیش کیا کہ حامد کے قبضہ میں جو مکان ہے وہ میرے مرحوم باپ کا ہے۔ اور میں اس کا بیٹا اور وارث ہوں۔ تو اس کی تین صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ گواہوں نے کہا کہ مرحوم میت نے اپنا یہ مکان اپنے ورثاء کے لئے چھوڑا ہے اور ہم نہ ان وارثوں کو پہچانتے اور نہ ان کی تعداد سے واقف ہیں تو اس صورت میں بالاتفاق خالد مدعی کا پینہ قبول نہ ہوگا۔ اور مذکورہ مکان کا کوئی حصہ خالد کو نہ دیا جائے گا۔ کیونکہ جب گواہوں نے ورثہ کی صحیح تعداد پر گواہی نہیں دی تو حامد مدعی کا حصہ بھی معلوم نہ ہوگا۔ اور جب حامد کا حصہ معلوم نہیں ہے تو حامد کے واسطے قاضی کا فیصد قضاء با مجہول ہوگا اور قضاء با مجہول معذرا اور ناجائز ہے۔ اس لئے اس صورت میں نہ تو خالد کا پینہ قبول ہوگا اور نہ اس کے حق میں کوئی فیصد دیا جاسکے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ خالد مدعی کے گواہوں نے گواہی دی کہ "خالد" میت کا بیٹا اور اس کا وارث ہے۔ اور ہم اس کے علاوہ کوئی دوسرا وارث بھی نہیں پہچانتے ہیں تو اس صورت میں بالاتفاق قاضی یہ حکم کرے گا بغیر کسی انتظار کے پورا مال متروکہ خالد مدعی کو دیدیا جائے گا۔ اور خالد سے بالاتفاق کفیل بھی نہ لیا جائے گا۔ تیسری صورت یہ ہے کہ خالد مدعی کے گواہوں نے گواہی دی کہ حامد، مالک مکان مرحوم میت کا بیٹا ہے۔ اور گواہوں نے نہ تو ورثہ کی تعداد پر شہادت دی اور نہ یہ کہا کہ ہم اس کے علاوہ کوئی دوسرا وارث نہیں پہچانتے تو اس صورت میں قاضی اپنی صوابدید کے مطابق ایک مدت تک کے لئے خالد کے علاوہ دوسرے وارث کا انتظار کرے۔ حضرت امام طحاوی نے انتظار کی مدت ایک سال مقرر کی ہے۔ اگر اس عرصہ میں کوئی دوسرا وارث آگیا تو قاضی، مرحوم میت کا جملہ مال متروکہ ان کے درمیان تقسیم کرے گا۔ اور اگر اس عرصہ میں کوئی دوسرا وارث نہ آیا تو قاضی میت کا مال متروکہ یعنی مدین وغیرہ خالد مدعی کو دیدے بشرطیکہ خالد مدعی ایسا وارث ہو جو کبھی میراث سے محروم نہ ہوتا ہو۔ جیسے باپ ہو یا بیٹا ہو۔ اور اگر خالد مدعی ایسا وارث ہو جو دوسرے کی وجہ سے میراث سے محروم ہو جاتا ہے جیسے دادا اور بھائی تو "قاضی" میت کا مال متروکہ ان کو نہ دے گا۔ اور اگر خالد مدعی ایسا وارث ہو جو دوسرے کی وجہ سے محروم نہ ہوتا ہو بلکہ دوسرے کی وجہ سے اس کا حصہ کم ہو جاتا ہو، جیسے شوہر کا حصہ اولاد کی عدم موجودگی میں نصف ہوتا ہے مگر اولاد کی موجودگی میں گھٹ کر آٹھواں رہ جاتا ہے۔ اور بیوی کا حصہ اولاد کی عدم موجودگی میں چوتھائی ہوتا ہے۔ اور اولاد کی موجودگی میں گھٹ کر آدھارہ جاتا ہے۔ ان کو ترکن میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے ولکم نصف ماترک ازواجکم ان لم یکن لھن ولذ فان



کان لہن ولد فلکم الربع مما ترکن ان لم یکن لکم ولد فان کان لکم ولد فلہن الشمن  
مما ترکتم۔ بہر حال خالد مدعی اُسر ایسا وارث ہو تو حضرت امام محمدؑ کے نزدیک اس کو میت کے مال متروکہ میں سے وہ حصہ دیا جائے جو  
زیادہ ہو۔ یعنی اُسر مدعی شوہر ہو تو اس کو نصف دیا جائے اور اُسر بیوی ہو تو اس کو چوتھائی دیا جائے۔ اور حضرت امام ابو یوسفؑ کے نزدیک وہ  
حصہ دیا جائے جو کم ہو۔ یعنی اُسر مدعی شوہر ہو تو اس کو چوتھائی دیا جائے اور اُسر بیوی ہو تو اس کو آٹھواں حصہ دیا جائے۔ اس بارے میں  
حضرت امام ابو حنیفہ کا قول مضطرب ہے۔ بہر حال اُسر خالد مدعی ایسا وارث ہے جو کبھی محروم نہیں ہوتا۔ اور قاضی نے پورا مال متروکہ مکان  
وفیہ اس کو دیدیا تو ایسی صورت میں آیا خالد سے کفیل یا جائے گا یا نہیں، سو اس بارے میں حضرت امام ابو حنیفہؑ نے فرمایا کہ خالد سے کفیل  
نہیں یا جائے گا۔ اور یہ جواب ابن ابی لیلیٰ وغیرہ نے کفیل لیا ہے یہ ظلم ہے۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ قاضی کو اس صورت میں کفیل لینے کا اختیار  
ہے۔ اس تفصیل کو متن میں مختصہ اس طرح ذکر کیا ہے کہ اُسر قرضہ اور میراث بینہ سے ثابت ہوں۔ اور وہاہوں نے یہ نہیں کہا کہ ہم مدعی  
کے علاوہ دوسرا وارث نہیں پہنچتے ہیں تو ایسی صورت میں اُسر قاضی قرضہ اہوں اور وارثاء کے درمیان میراث تقسیم کرے تو حضرت امام  
ابو حنیفہؑ کے نزدیک موجودہ قرضہ اہوں اور وارثوں سے کفیل نہیں یا جائے گا۔ اور جن قاضیوں نے احتیاط کفیل لیا ہے وہ ظلم ہے اور صاحبین  
کے نزدیک کفیل لیا جائے گا۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ "قاضی" غائب لوگوں کی تلبہائی کرنے کے لئے مامور ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ شاید ترکہ میں موجودہ  
ورثاء کے علاوہ کوئی وارث غائب ہو یا موجودہ قرضہ اہوں کے علاوہ کوئی قرضہ اہ غائب ہو۔ کیونکہ موت کبھی اچانک واقع ہوتی ہے۔  
پس احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ قاضی، موجودہ ورثاء اور موجودہ قرضہ اہوں سے کفیل لے لے تاکہ اس کفیل کے ذریعہ غائب وارث اور  
غائب قرضہ اہ کے حق کی حفاظت کی جاسکے۔ جیسے اُسر قاضی بھی گا ہوا خدام اس شخص کو دے جس کا مالک ہونا قاضی کے نزدیک ثابت ہو  
چکا ہو یا پڑا ہوا غلط اس شخص کو دے جس کا مالک ہونا قاضی کے نزدیک ثابت ہو چکا ہو تو قاضی بالاتفاق احتیاطاً خدام اور لقطہ کے مالک  
سے کفیل لے لیتا ہے۔ جیسے اُسر کسی مرد غائب کی بیوی نے قاضی سے نفقہ طلب کیا اور اس مرد غائب کا کسی سے پاس مال و دیعت ہو۔ اور  
مستودع (امین) و دیعت کا اقرار کرتا ہو اور اس عورت نے مرد غائب کی بیوی ہونے کا بھی اقرار کرتا ہو تو "قاضی" اس مرد غائب کے  
مال سے اس کی بیوی کو نفقہ دیتا ہے اور اس سے کفیل لے لیتا ہے۔ پس اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں قرضہ اہوں اور وارثوں سے کفیل لینے  
میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا۔

حضرت امام ابو حنیفہؑ کی دلیل یہ ہے کہ موجودہ قرضہ اہوں اور وارثوں کا حق قطعی طور پر ثابت ہے۔ بشرطیکہ دوسرا قرضہ اہ اور  
وارث واقع میں معدوم ہو یا موجودہ قرضہ اہوں اور وارثوں کا حق بظاہر ثابت ہے بشرطیکہ دوسرا قرضہ اہ اور وارث واقع میں موجود ہو مگر  
قاضی کے پاس اس کا اظہار نہ ہوا ہو۔ یہ خیال رہے کہ قاضی کسی چیز کے اظہار کا مکلف نہیں ہے بلکہ جو چیز اس کے نزدیک حجت اور دلیل  
سے ظاہر ہوئی ہو اس پر عمل کرنے کا مکلف ہے۔ بہر حال موجودہ قرضہ اہوں اور وارثوں کا حق قطعاً ثابت ہے یا بظاہر ثابت ہے۔ اور جو  
چیز قطعاً یا بظاہر ثابت ہو اس کو کسی موبہم حق کی وجہ سے مؤخر نہیں کیا جاتا۔ اور کسی قرضہ اہ کا غائب ہونا یا وارث کا غائب ہونا ایک امر موبہم  
ہے۔ پس موجودہ قرضہ اہوں اور وارثوں کو کفیل دینے کا مکلف بنا کر ان کے حقوق کی ادائیگی کو کفیل دینے کے زمانہ تک مؤخر نہیں کیا جائے  
گا۔ جیسا کہ اُسر کسی نے مثلاً خالد نے بینہ کے ذریعہ یہ ثابت کیا کہ میں نے قابض مثلاً خالد سے فداں چیز خریدی ہے تو قاضی، مشتری یعنی



خاند کو شئی مشیہ کی مبیع) دینے کا حکم کرے گا مگر شری سے اس وہم کی بنا پر کہ شاید کسی دوسرے مشتری نے خاند سے پہلے حاد سے یہ چیز خریدی ہو، نفیل نہیں یث۔ اور جیسے اُس کی آدمی مثلاً واصف نے پینہ کے ذریعہ یہ ثابت کیا کہ میرا تناقرضہ فلاں غلام پر ہے۔ پس واصف کے قرضہ کی وجہ سے اُس غلام بوفروخت لیا گیا تو محض اس وہم کی وجہ سے شاید اس غلام پر کسی دوسرے کا قرضہ بھی ہو واصف قرضہ سے نفیل نہیں لیا جاتا ہے۔ پس اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں قرضہ اوہ غائب اور وارث غائب کے حق موہوم کی وجہ سے موجودہ قرضہ اہوں اور موجودہ وارثوں سے نفیل نہیں لیا جائے گا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ مکتوں لہ کا مجہول ہونا صحت مند ہے۔ یعنی جب۔ حالانکہ یہاں مکتولہ، مجہول ہے۔ کیونکہ قرضہ اوہ غائب یا وارث جس کے لئے کفیل یا بے گاہ مجہول ہے۔ پس یہ ہو گیا جیسے کسی ایک قرضہ اوہ کے واسطے کفیل ہوا ہو۔ حالانکہ یہ کفالت صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں بھی مجہول قرضہ میں مجہول وارث کے لئے نفیل لینا جائز نہیں ہے۔

صاحب ہدایہ، صاحبین کی طرف سے پیش کردہ نظائر کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مال و دیت میں شوبہ کا حق بھی ثابت ہے۔ اور وہ ایک معلوم آدمی ہے۔ تو عورت سے غلطہ دیتے وقت شوبہ کے لئے کفیل لینا اس کے ثابت کی وجہ سے کفیل لینا ہے اور چونکہ شوبہ معلوم ہے اس لئے معلوم ہے، مجہول بھی نہ ہوگا۔ پس جب مکتولہ لہ (شوبہ) معلوم بھی ہے اور مال و دیت میں اس کا حق بھی ثابت ہے تو یہ کفالت درست ہوگا۔ اور باجھ کے ہوئے غلام اور غلطہ کے مسائل میں کفیل لینا تو اس میں مام صاحب سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں فرمایا کہ میرے نزدیک پسندیدہ بات یہ ہے کہ قاضی غلام کے مالک اور لقطہ کے مالک سے کفیل لے لے۔ اور ایک روایت میں فرمایا کہ میں اس بات کو پسند نہیں کرتا غلام کے مالک اور لقطہ کے مالک سے کفیل لیا جائے۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ تحقیق تو یہ ہے کہ بھگے ہوئے غلام اور لقطہ میں نفیل لینے کا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے۔ یعنی مام صاحب کے نزدیک کفیل نہیں لیا جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک کفیل لیا جائے گا۔ پس جب ان دونوں مسئلوں میں حضرات مام صاحب کے نزدیک کفیل نہیں لیا جاتا تو متقن کے مسئلہ کو ان پر قیاس کرنا بھی صحیح نہ ہوگا۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ اگر قاضی نے غلطہ اس نے مالک و اس کی عدالت بیان کرنے پر دیا یا غلام و اس کے اقرار پر دیا تو بالاجتماع مالک سے نفیل لیا جائے گا۔ یعنی اگر مالک نے غلطہ کی عدالتیں بیان کیں اور عدالتیں بیان کرنے کی وجہ سے قاضی نے مذکورہ غلطہ مالک و ایہ یہ بھگے ہوئے غلام نے قرار دیا کہ میں فلاں کا غلام ہوں۔ اور غلام کے اس اقرار کی وجہ سے قاضی نے اس غلام و اس کے اقرار پر قرار دیا تو بالاجتماع مالک و مالک سے نفیل لیا جائے گا۔ کیونکہ غلطہ کی عدالتیں بیان کرنے سے غلطہ میں عدالت بیان کرنے سے قاضی نے غلام کے اقرار کی عدالت نہیں ہوتا۔ اور غلام کے اقرار سے مقریہ کا مالک کا نہ حق ثابت نہیں ہوتا۔ پس جب عدالتیں بیان کرنے سے لقطہ میں اور غلام کے اقرار کی وجہ سے غلام میں مالک کا حق ثابت نہیں ہوتا تو اس حتم کی بنا پر کوئی دوسرا شخص مالک ہو لقطہ و غلام کے مالک سے کفیل لیا جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ مالک کے لقطہ کی عدالتیں بیان کرنے کے باوجود اور غلام کے اقرار کرنے کے باوجود قاضی کو یہ اختیار ہے کہ وہ مذکورہ لقطہ اور غلام مالک کو نہ دے۔ پس جب اس صورت میں قاضی کو بالکل نہ دینے کا اختیار ہے تو نفیل دینے تک مؤخر کرنے کا اختیار بدرجہ اولیٰ حاصل ہوگا۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ امام صاحب کے قول وہو ظلم میں ظلم کے معنی سیدھی راہ سے بٹنے کے ہیں۔ اور مجتہد فی مسئلہ پر ظلم کا طلاق کرنے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ امام صاحب کا مذہب یہ ہے کہ مجتہد خطی بھی ہوتا ہے اور مصیب بھی ہوتا ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ مجتہد ہمیشہ اپنے اجتہاد میں صواب پر ہوتا ہے۔ خطا پر کبھی نہیں ہوتا۔ اور معتزلہ نے کہا کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا یہی مذہب ہے۔ حضرت امام اعظم اور ان کے اصحاب کی طرف اس عقیدہ کی نسبت کرنا سراسر غلط ہے۔

ایک مکان ایک شخص کے قبضہ میں ہے دوسرے نے پینہ قائم کئے کہ میرا والد فوت ہو گیا اور مکان میرے فلاں غائب بھائی کے درمیان میراث چھوڑا ہے کس کو کتنا دیا جائے گا اور کفیل لیا جائے گا یا نہیں

قال واذا كانت الدار في يد رجل و اقام الآخر البينة ان اياه مات و تركها ميراثا بينه و بين ابيه فلا ان العائب قصي له بالصف و ترك الصف الآخر في يد الذي في يديه و لا يستوثق منه بكفيل و لهذا عند ابي حنيفة و قالوا ان كان الذي في يديه جاحداً اخذ منه و جعل في يد امين و ان لم يجحد ترك في يده لهما ان الجاحد حائن فلا يترك المال في يده بخلاف المقر لانه امين و له ان القضاء وقع للميت مقصوداً و احتمال كونه محتاراً للميت ثابت فلا ينقض يده كما اذا كان مقراً و جحوده قد ارتفع بقضاء القاضي و الظاهر عدم الجحود في المستقبل لصيرورة الحادثة معلومة له للفاصل

ترجمہ۔ اور اگر ایک مکان ایک آدمی کے قبضہ میں ہے اور دوسرے نے پینہ قائم کیا کہ میرا باپ مر گیا اور اس مکان کو میرے اور میرے فلاں غائب بھائی کے درمیان میراث چھوڑا ہے۔ تو نصف مکان کا اس کے لئے حکم کیا جائے گا۔ اور دوسرا نصف قابض کے قبضہ میں چھوڑا جائے گا۔ اور قابض سے بطور وثیقہ کفیل نہیں لیا جائے گا۔ اور یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر قابض مدعی کے حق کا منکر تھا تو باقی نصف بھی اس سے لے کر کسی امین آدمی کے قبضہ میں رکھا جائے گا۔ اور اگر منکر نہیں تھا تو اس کے قبضہ میں چھوڑا جائے گا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حق کا منکر خائن ہوتا ہے۔ ہذا اس کے قبضہ میں مال نہ چھوڑا جائے گا۔ برخلاف اقرار کرنے والے کے کیونکہ وہ امین ہوتا ہے۔ اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ فیصلہ باقصدمیت کے لئے واقع ہوا ہے۔ اور قابض کے بارے میں چونکہ یہ احتمال ہے کہ اس کا میت کی طرف سے مختار ہونا ثابت ہو۔ اسلئے اس کا قبضہ ختم نہ کیا جائے گا۔ جیسا کہ اگر وہ اقرار کرنے والا ہوتا۔ اور اس کا انکار قاضی کے حکم کی وجہ سے دور ہو گیا ہے۔ اور آئندہ زمانہ میں منکر نہ ہونا ظاہر ہے۔ کیونکہ یہ واقعہ اس کو اور قاضی دونوں کو معلوم ہے۔

تشریح۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مکان ایک شخص مثلاً واصف کے قبضہ میں ہے۔ اور دوسرے شخص مثلاً عارف نے پینہ پیش کیا کہ میرا باپ مر چکا ہے اور اس مکان کو میرے اور میرے بھائی شاہد کے لئے میراث چھوڑا ہے۔ اور میرا بھائی شاہد غائب ہے۔ تو اس مکان کے نصف کا فیصلہ عارف کے لئے کر دیا جائے گا۔ اور دوسرا نصف واصف کے قبضہ میں چھوڑا جائے گا۔ جو فی الحال قابض ہے۔ یہاں تک کہ شاہد جو غائب ہے وہ آجائے۔ یہ مذہب حضرت امام ابوحنیفہ کا ہے۔ اور قابض سے کفیل ہاں جماع نہیں لیا جائے گا۔ صاحبین نے

فرمایا کہ اگر قابض (واصف) عارف کے دعویٰ کا منکر ہو۔ اور عارف نے اپنے دعویٰ پر چہ پیش کیا ہو تو مکان کا دوسرا نصف تو بعض (واصف) کے قبضہ سے نکال کر کسی امین اور دیانت دار آدمی کے قبضہ میں رکھا جائے گا۔ اور ارق بعض (واصف) عارف یعنی مدعی کے دعویٰ کا منکر نہ ہو تو مکان کا دوسرا نصف تو بعض (واصف) ہی کے قبضہ میں چھوڑا جائے گا۔

مباحین کی دلیل یہ ہے کہ قابض (واصف) عارف کے دعویٰ کا منکر ہو تو انکار کی وجہ سے اس کی خیانت ظاہر ہو جاتی ہے۔ اور کسی دوسرے کا مال پہنچنے پر خان آدمی کے قبضہ میں نہیں چھوڑا جاتا اس لئے مکان کا دوسرا نصف تو بعض (واصف) جو اس دعویٰ کی وجہ سے نہان سے اس کے قبضہ میں نہیں چھوڑا جائے گا۔ اور خان آدمی کے قبضہ میں نہ چھوڑنے کا حکم اس لئے ہے کہ وہ اس کو اپنی ملک سمجھ لے اور وہاں کو جو نامیہ لے اس میں تصرف کر سکتا ہے یا خیانت کی وجہ سے تصرف کر سکتا ہے۔ پس غائب (شاہد) کے حصہ کی حفاظت کے پیش نظر اس نصف مکان کو قابض کے قبضہ میں نہیں چھوڑا جائے گا۔ بلکہ اس کے قبضہ سے نکال کر کسی امین اور دیانت دار آدمی کے حوالہ کر دیا جائے گا۔ اور ارق بعض (واصف) مدعی (عارف) کے دعویٰ کا منکر ہو تو وہ اقرار دعویٰ کی وجہ سے امین ہے۔ اور امین آدمی کے قبضہ میں کسی کا مال چھوڑنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ بلکہ بہتر یہ ہے کہ اقرار کی صورت میں مکان قابض (واصف) ہی کے قبضہ میں رکھا جائے۔ کیونکہ میت نے اس پر اعتماد کرنے پر مکان اس نے پان وایت جاتھا اور اس کی طرف سے اب تک کسی خیانت کا ظہور نہیں ہوا تو میت کے اعتماد کرنے کی وجہ سے یہ زیادہ حق دار ہے کہ شاہد کی آمد تک اس کے حصہ یعنی نصف مکان کی حفاظت کرے۔

حضرت امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کا فیصلہ اولیٰ اور بالذات تو میت کے لئے واقع ہوتا ہے۔ اسی لئے یہ ثابت ہونے کے بعد کہ یہ مکان اور مال میت کا ہے اس سے اس کے قرضوں کو ادا کیا جائے گا۔ اور اس کی وصیتوں کو نافذ کیا جائے گا۔ اور قابض (واصف) کے دعویٰ کے باوجود یہ احتمال ثابت ہے کہ قابض میت کی طرف سے مختار ہوگا۔ پس جب یہ احتمال ثابت ہے تو غیر مختار کی وجہ سے اس کا قبضہ ختم نہیں کیا جائے گا۔ جیسے اگر قابض مقرر ہوتا تو اس کا قبضہ دور نہ کیا جاتا۔

وحدودہ فدا رافع الخ۔ سے صاحبین کی دلیل کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ قابض (واصف) اگر مدعی (عارف) کے دعویٰ کا منکر ہو تو آپ نے فرمایا کہ انکار کی وجہ سے اس کی خیانت ظاہر ہو گئی ہے۔ اور خان کے قبضہ میں کسی کا مال نہیں چھوڑا جاتا بلکہ درست ہے۔ لیکن دعویٰ کا منکر ہونے کی وجہ سے خیانت کا ظاہر ہونا یا ماضی کے اعتبار سے ہوگا اور یہ مستقبل کے اعتبار سے۔ اور ماضی کے اعتبار سے یہ یعنی قاضی کے فیصلہ دینے سے پہلے قابض (واصف) نے مدعی (عارف) کے دعویٰ کا انکار کیا اور پھر عارف نے اس پر عین قمار کر کے اس کو ثابت یا قید فی روٹی میں جب قاضی نے فیصلہ دیا تو فیصلہ دینے سے قابض کا انکار دعویٰ دور ہو گیا۔ اور جب قابض کا انکار دور ہو گیا تو اس کا لازم ثنی خیانت بھی دور ہو گئی۔ اور جب خیانت دور ہو گئی تو نصف مکان اس کے قبضہ میں چھوڑنے میں کبھی کوئی مضائقہ نہ رہا۔ اور آئندہ زمانہ میں قابض کی طرف سے انکار کا پایا جانا بظاہر معدوم ہے۔ کیونکہ اس واقعہ کا حال قاضی ارق بعض (واصف) مدعی (عارف) کے دعویٰ کا منکر ہو گیا ہے۔ اور اس واقعہ فیصلہ میں قاضی نے یہ بھی فرمایا ہے کہ قابض آئندہ اس کا انکار کر کے اپنے سے مزید کسی رسوائی یا سامان پیدا نہیں کرے گا۔ پس جب قابض کا آئندہ زمانہ میں بظاہر انکار دعویٰ کرنا معدوم ہے تو نصف مکان کا اس کے قبضہ میں چھوڑنا کچھ معترض نہیں ہے۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ قاضی اور گواہ اگر مر جائیں یا انہوں اس واقعہ و جملہ پر میں اور مال جمل جائے۔ تو قاضی (واصف) ان طرف سے دعویٰ کے انکار کا احتمال ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ احتمال نہ رہتا ہے۔ اور نادر سے لئے کوئی حکم نہیں ملتا، اور نہ کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔

اگر دعویٰ مال منقول میں ہو تو بالاتفاق قاضی سے بقیہ مال لے لیا جائے گا

ولو كانت الدعوى في منقول فقد قيل يؤخذ منه بالاتفاق لانه يحتاج فيه الى الحفظ والزرع ابلغ فيه بحلاف العقار لانها محصة بنفسها ولهذا يملك الوصي بيع المنقول على الكبر العائذ دون العقار وكذا حكم وصي الام والاح والنعم على الصغير وقبل المنقول على الحلاف ايضا وقول ابي حنيفة فيه اظهر لحاجته الى الحفظ وانما لا يورث الكفيل لانه اساء الحصى والقاصي اما نصب لمطعها لا لاشانها

ترجمہ اور اگر دعویٰ مال منقول میں ہو تو کہا گیا کہ بالاتفاق قاضی سے باقی مال لے لیا جائے گا۔ اس سے کہ مال منقول میں حفاظت کی ضرورت ہے اور نکال لینے میں حفاظت زیادہ ہے۔ برخلاف جو کد وغیرہ منقولہ کے کہ وہ بذات خود محفوظ ہے۔ اور قاضی سے میت و وصی، باغ غائب وارث پر منقول کی بیع کا مالک ہے نہ کہ غیر منقولہ یا نذر کا۔ اور یہی خصمیں اور بھائی اور بیٹے وصی کا باغ وارث کے حق میں ہے۔ اور کہا گیا کہ مال منقول بھی مختلف ہے۔ اور منقول کی صورت میں بوضیفہ کا قول زیادہ خاص ہے۔ کیونکہ مال منقول حفاظت کا محتاج ہے۔ اور کفیل نہیں لیا جائے گا۔ اس لئے کہ کفیل میں خصومت پیدا کرنا ہے۔ حالانکہ قاضی خصومت قطع کرنے کے لئے مقرر ہے نہ کہ خصومت پیدا کرنے کے لئے۔

تشریح صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر دعویٰ مال منقول میں ہو یعنی مال منقول ایک شخص کے قبضہ میں ہو۔ اور اس نے قبضہ پیش کیا ہو کہ میرا باپ مر چکا ہے اور اس نے یہ مال میرا اور میرا غائب بھائی کے لئے میرا چھوڑا ہے۔ تو قاضی نصف مال کا فیصلہ تو اس مدعی کے لئے کرے گا اور بقول بعض حضرات مشائخ کے نزدیک باقی نصف مال بھی بالاتفاق قاضی سے لے کر کسی امین آدمی کو دے دیا جائے گا۔ کیونکہ مال منقول میں حفاظت کی ضرورت ہے۔ بایں طور کہ وہ بذات خود محفوظ نہ ہونے کی وجہ سے ایک محل سے دوسرے محل کی طرف منتقل کیا جاسکتا ہے اور قاضی کے قبضہ سے نکال لینے میں زیادہ حفاظت ہے۔ کیونکہ جب وہ مدعی کے دعویٰ کا انکار نہ کر چکا ہو یہ کہہ چکا کہ میرے قبضہ میں میت کا کچھ مال نہیں ہے تو خیانت کرے یا اس کو اپنی ملک جھوٹا اس میں تصرف بھی کر سکتا ہے۔ لیکن جب قاضی نے اس کے قبضہ سے نکال کر کسی امین آدمی کے قبضہ میں دے دیا اور بظاہر وہ امین آدمی عادل بھی ہے تو وہ مال محفوظ ہو گیا۔ پس حفاظت کے پیش نظر باقی نصف مال بھی قاضی سے قبضہ سے لے لیا جائے گا۔ برخلاف غیر منقول یا مدائے کہ وہ بذات خود محفوظ ہے۔ اس میں نصب اور چوری کا کوئی احتمال نہیں ہے۔ اس لئے اس کو قاضی سے پاس چھوڑنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ مال منقول حفاظت کا زیادہ محتاج ہے اس لئے میت کے وصی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ میت کے باغ وارث جو غائب ہے اس کا وہ حصہ جو مال منقول سے متعلق ہو اس کو فروخت کر دے۔ اگر وصی نے فروخت کر دیا تو اس کی یہ بیع باغ وارث (غائب) پر نافذ ہو جائے گی۔ اور غیر منقول مال کی بیع کا وصی کو اختیار نہیں ہے۔ کیونکہ غیر منقول یا مداد چونکہ بذات خود محفوظ ہے اس لئے اس کو فروخت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اور مال منقول چونکہ بذات خود محفوظ نہیں ہے اس لئے اس کو فروخت کر کے اس کی رقم کی حفاظت کی جائے گی۔ اسی طرح ماں کا وصی یا بھائی کا وصی یا چچا کا وصی، نابالغ وارث کے مال منقول کو فروخت کر سکتا ہے۔ حالانکہ ماں، بھائی اور چچا کے وصی کو تصرف کا اختیار نہیں ہوتا بلکہ فقط حفاظت کرنے کا اختیار ہوتا ہے مگر چونکہ مال منقول کو فروخت کرنا، حفاظت ہی کا ایک طریقہ ہے اس لئے ان کے وصی کو، نابالغ وارث کے مال منقول کو فروخت کرنے کی اجازت دیدی گئی ہے۔

بعض مشائخ نے فرمایا کہ خیر منقولہ مال کی طرح مال منقول میں بھی اختلاف ہے۔ چنانچہ صاحبین کے نزدیک اوراق قاضی منکر ہوا ہو تو دعویٰ ثابت ہونے پر نصف مال منقول، مدعی کو دے کر باقی نصف بھی قابض کے قبضہ سے نکال کر کسی امین آدمی کے پاس رکھا جائے گا۔ اور حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک مال منقول میں بھی باقی نصف قابض کے قبضہ میں چھوڑا جائے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ منقول کی صورت میں امام ابوحنیفہ کا قول زیادہ ظاہر ہے کیونکہ منقول مال میں حفاظت کی ضرورت ہے۔ ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صاحبین کے قول سے امام ابوحنیفہ کا قول زیادہ واضح ہے۔ اس لئے کہ نصف مال قابض کے قبضہ میں چھوڑنے کی صورت میں حفاظت زیادہ مکمل ہے بہ نسبت اس کے کہ اس کے قبضہ سے نکال کر کسی امین آدمی کے قبضہ میں رکھا جائے۔ کیونکہ مال قابض کے پاس صورت اور معنی دونوں طرح محفوظ ہے۔ اس لئے کہ اگر مال اس کے پاس سے ہلاک ہو گیا تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔ اور ضمان اس لئے واجب ہوگا کہ قابض مدعی کے دعویٰ کا انکار کرنے کی وجہ سے ضامن ہو گیا ہے۔ اور اگر قابض سے اے کسی امین آدمی کے پاس رکھ دیا گیا تو یہ مال معنی محفوظ نہ ہوگا۔ کیونکہ ہلاک ہونے کی صورت میں امین پر ضمان واجب نہیں ہوتا۔ حاصل یہ کہ نصف مال قابض کے پاس بہر صورت محفوظ ہے خواہ ہلاک ہو یا ہلاک نہ ہو۔ اور امین کے پاس ہلاک نہ ہونے کی صورت میں اگرچہ محفوظ ہے لیکن ہلاک ہونے کی صورت میں قطعاً محفوظ نہیں ہے۔ اور حضرت امام صاحب کا قول یہ ہے کہ نصف مال قابض ہی کے پاس چھوڑا جائے۔ اس لئے امام صاحب کا قول صاحبین کے قول کے مقابلہ میں زیادہ واضح ہے۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ یہ جو متن میں کہا گیا کہ قابض سے کفیل نہیں لیا جائے گا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ کفیل کا لینا جھگڑا پیدا کرنا ہے۔ کیونکہ قابض کفیل دینے سے انکار کرے گا۔ اور قاضی اس سے مطالبہ کرے گا تو جھگڑا پیدا ہوگا۔ حالانکہ قاضی کو جھگڑا پیدا کرنے کے لئے مقرر نہیں کیا جاتا بلکہ جھگڑا ختم کرنے کے لئے مقرر کیا جاتا ہے۔ (مناہ)

مگر اس دلیل پر اشکال ہے وہ یہ کہ کفیل کا مطالبہ قاضی نہ کرے بلکہ جو وارث حاضر ہے وہ قابض سے کفیل کا مطالبہ کرے اور قابض کفیل دینے سے انکار کرے گا تو جھگڑا قابض اور وارث حاضر میں ہوگا۔ پس قاضی، کفیل دینے کا فیصلہ کر کے اس جھگڑے کو ختم کرے تو اس صورت میں قابض سے کفیل بھی لیا جاسکے گا۔ اور قاضی کا منصب جھگڑا پیدا کرنے کے لئے بھی نہ ہوگا، بلکہ جھگڑا ختم کرنے کے لئے ہوگا۔

غائب وارث حاضر ہوا تو اس کو دوبارہ پینہ پیش کرنے کے ضرورت نہیں ہے

و اذا حضر العائب لا يحتاج الى اعادة السينة و سلم اليه النصف بذلك القضا لان احد الورثة ينتصب خصماً عن الباقيين فيما يستحق له وعليه دياً كان او عيناً لان المقضى له وعليه اما هو الميت في الحقيقة



واحد من الورثة يصلح حلیمة عنه فی ذلك بخلاف الاستبراء لنفسه لانه عامل فيه لنفسه فلا يصلح باب عن غيره ولهذا لا يستوفى الانصبیه وصار کما اذا قامت السیئة بدين الميت الا انه اما یتب استحقاق الكل علی احد الورثة اذا كان الكل فی یدہ ذکره فی الجامع لانه لا یكون حصما بدون الید فیتصور القضاء علی ما فی یدہ

ترجمہ اور جب غائب وارث حاضر ہوا تو اس کو دوبارہ پینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور باقی نصف مکان اس کو اسی حکم قضاء سے پہنچا دیا جائے گا۔ اس لئے کہ وارثوں میں سے ایک وارث بھی باقیوں کی طرف سے ہر اس معاملہ میں حصہ ہو جاتا ہے جو اس کے لئے حق ثابت ہو یا اس پر ثابت ہو خواہ دین ہو یا عین ہو۔ اس لئے کہ جس کے لئے حکم قضاء ہو یہ اس کے لئے قضاء ہو وہ لازماً میت میں ہے۔ اور وارثوں میں سے ایک وارث بھی اس معاملہ میں میت کی طرف سے خلیفہ ہو سکتا ہے۔ برخلاف اپنی ذات سے حق حاصل کرنے کے۔ کیونکہ اس میں وہ اپنی ذات سے واسطہ کا مرتب ہے۔ پس وہ اپنے مدعوں طرف سے نائب نہیں ہو سکتا ہے۔ ان کے لئے مدعی حاضر صرف اپنے حصہ پر قبضہ کر سکتا ہے اور ایسا ہو گیا جیسے میت کے قرضہ پر واقعہ ہوئے مگر یہ کہ کل مال کا استحقاق صرف ایک وارث پر جب ہی ہوگا جبکہ کل ترکہ اسی وارث (حاضر) کے قبضہ میں ہو اس کو جامع کبیر میں ذکر کیا ہے۔ اس سے کہ وارث حاضر قبضہ کے حکم نہیں ہو سکتا ہے۔ پس حکم قضاء اسی مال پر منحصر ہوگا۔ جس قدر اس کے قبضہ میں ہے۔

تشریح صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ سابق میں مذکور ہے کہ اگر ایک مکان ایک آدمی کے قبضہ میں ہو۔ اور دوسرے آدمی نے پینہ پیش کیا کہ یہ مکان میرے مرحوم باپ کا ہے۔ اس نے میرے اور میرے غائب بھائی کے لئے میراث چھوڑ ہے تو قاضی نصف مکان کا فیصلہ مدعی کے لئے کرے گا۔ اس کو نصف مکان دیدے گا۔ اور باقی نصف غائب کی آمد تک کے لئے قاضی کے قبضہ میں رہے گا۔ پس جب وہ غائب وارث آگیا تو اپنا حق ثابت کرنے کے لئے اس پر دوبارہ پینہ پیش کرنا ضروری ہے یا نہیں۔ تو اس بارے میں بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ غائب پر حاضر ہونے کے بعد پینہ پیش کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ مدعی نے جو پینہ پیش کیا تھا وہ خاص طور پر اسی کے لئے تھا۔ پس یہ غائب اپنا حق ثابت کرنے کے لئے دوبارہ پینہ پیش کرے۔ مسنف ہدایہ نے فرمایا ہے کہ غائب کو قاضی سے اپنا حصہ لینے سے پینہ پیش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ قاضی کے سابقہ فیصلہ کے نتیجہ میں نصف مکان اس غائب کو حاضر ہونے کے بعد پہنچا دیا جائے گا کیونکہ مدعی حاضر کا پینہ خود اس کے لئے بھی تھا۔ اور اس کے غائب بھائی کے لئے بھی تھا۔ لیکن اگر یہ کہ غائب کی طرف سے نہ تو کوئی دعویٰ ہے اور نہ خصم موجود ہے تو مدعی حاضر کا پیش کردہ پینہ غائب کی طرف سے کس طرح معتبر ہوگا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وارثوں میں سے ایک وارث باقی وارثوں کی طرف سے ہر اس معاملہ میں خصم ہو جاتا ہے۔ جس میں میت کے لئے یہ میت پر کوئی حق ثابت ہو۔ اور جو حق میت کے لئے یا میت پر ثابت ہو وہ دین ہو یا مال معین ہو۔ یعنی اگر ایک وارث کی موجودگی میں میت کے لئے کوئی حق ثابت ہو یا میت پر کسی کا کوئی حق ثابت ہو تو یہ حکم قاضی تمام وارثوں پر نافذ ہوگا۔ یعنی اگر میت کے لئے کوئی حق ثابت ہو ہے۔ تو میت کے تمام ورثاء اس میں شریک ہوں گے۔ اور اگر میت پر حق ثابت ہو تو تمام ورثاء اس کو ادا کرنے میں شریک ہوں گے۔ گویا تمام ورثاء حاضر ہیں یعنی وارث حاضر باقی تمام ورثاء کی طرف سے قائم مقام ہو جائے گا۔ پس جب ایک وارث باقی تمام ورثاء کی طرف سے خصم ہو جاتا ہے تو مسئلہ مذکورہ میں مدعی حاضر اپنے غائب بھائی کی طرف سے خصم ہو جائے گا۔ اور اس کا پیش کردہ پینہ جس طرح خواہ اس

کی طرف سے معتبر ہوگا اسی طرح اس کے غائب بھائی کی طرف سے بھی معتبر ہوگا۔ اور جب مدعی حائضہ کا پیش کردہ پتہ اس سے غائب بھائی کی طرف سے معتبر ہے تو حاضر ہونے کے بعد اس پر دوبارہ پتہ پیش کرنا بھی ضروری نہ ہوگا۔ رہی یہ بات کہ ایک وارث باقی ورثاء کی طرف سے خصم کیوں ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس کے لئے قاضی نے فیصلہ دیا جس پر قاضی نے فیصلہ دیا وہ درحقیقت میت ہے۔ اور ایک وارث اس معاملہ میں میت کی طرف سے خیفہ اور نائب ہو سکتا ہے۔ پس مسئلہ مذکورہ میں حاضر کے دعویٰ اور پتہ سے قابض پر مکان کا فیصلہ درحقیقت میت کے لئے ہوتا ہے۔ یعنی قاضی نے یہ فیصلہ دیا ہے کہ یہ مکان میت کے لئے اور جب مکان کا میت کے لئے ثابت ہو گیا۔ تو یہ مکان حاضر اور غائب دونوں کے لئے ہوگا۔ کیونکہ دونوں میت کے ورثہ ہیں۔ پس جب ایک ہی فیصلہ میں حائضہ اور غائب دونوں کے لئے مکان کا حق ثابت ہو گیا غائب کو اپنا حق علیحدہ ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

مخلاف الاستیفاء لنفسہ . الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال . یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ایک وارث میت کی طرف سے خیفہ ہو جاتا ہے۔ پس اگر ایک وارث میت کی طرف سے خیفہ ہونا درست ہے تو وہ ایک وارث میت کے مانند اور اس کے قائم مقام ہو گیا، اور میت کے لئے پورے مکان پر قبضہ کرتا ہے تو قائم مقام ہونے کی وجہ سے اس ایک وارث کو بھی پورے مکان کے میناب مزہونا چاہئے۔ حالانکہ اس کو بالاجہاں اس کے حصہ سے علاوہ نہیں دیا جاتا ہے؟

جواب . اس کا جواب یہ ہے کہ وارث حاضر اپنے حصہ پر قبضہ کرنے کی صورت میں اپنی ذات کے واسطے کام کرتا ہے۔ میت کے واسطے نہیں کرتا۔ اور جب اپنی ذات کے واسطے کام کرتا ہے تو وہ اپنے مدوہ کی طرف سے نائب نہ ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ مدعی میت کی وارث حاضر فقط اپنے حصہ پر قبضہ کر سکتا ہے۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے ایک وارث نے میت کے قرضہ پر گواہ قائم کئے۔ یعنی ایک وارث نے کسی شخص پر پتہ سے میت کا قرضہ ثابت کیا تو قاضی مدعی علیہ پر اگرچہ پورے قرضہ کا فیصلہ کرے گا۔ مگر مدعی وارث اس میں سے صرف اپنا حصہ وصول کر سکتا ہے۔ اسی طرح یہاں مدعی میت کی وارث حاضر کے پتہ کی وجہ سے قاضی نے اگرچہ پورے مکان کا فیصلہ کر دیا ہے مگر وارث حاضر اس میں سے صرف اپنا حصہ وصول کرے گا۔ اور وارث غائب کا حصہ وصول کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔

الاہ، انما یثبت استحقاق الكل الخ۔ یہ عبارت لا احدى الورثة یستصب خصماً عن الباقرین الخ سے استثناء ہے۔ یعنی ایک وارث ہر اس معاملہ میں جس میں میت کے لئے استحقاق ہو یا میت پر استحقاق ہو باقی ورثاء کی طرف سے خصم ہو جاتا ہے یعنی قاضی جب میت کے لئے کسی حق کا یا میت پر کسی حق کا فیصلہ کرے گا تو یہ فیصلہ تمام ورثاء پر نافذ ہوگا۔ لیکن یہ اس وقت ہے جبکہ وارث ترک میت اس وارث حاضر کے قبضہ میں ہو۔ حتیٰ کہ اگر وارث حاضر کے قبضہ میں کچھ مال ترک ہو تو قاضی کا فیصلہ اس وارث حاضر پر ہی کے بقدر نافذ کیا جائے گا۔ اس لئے کہ بغیر قبضہ کے کوئی شخص خصم نہیں ہو سکتا ہے۔ پس قاضی کا فیصلہ اسی قدر مال پر منحصر ہوگا۔ جس قدر وارث حاضر کے قبضہ میں میت کا ترکہ ہے۔ اس کو چار مع کبیر میں ذکر کیا ہے۔

جس نے کہا میرا مال مساکین میں صدقہ ہے۔ مال مصداق کون سا مال ہوگا

ومن قال مالی فی المساکین صدقة فهو علی ما فیہ الزکوة وان اوصی بثلث ماله فهو علی ثلث کل شیء

والقباس ان يلزمه التصدق بالكل و به قال زفر لعموم اسم المال كما في الوصية وجه الاستحسان ان يحاب العبد يعتبر بايجاب الله تعالى فينصرف ايجابه الى ما اوجب الشارع فيه الصدقة من المال اما الوصية فاحت الميراث لانها خلافة كهى فلا يختص بمال دون مان ولان الظاهر التزام الصدقة من فاضل ماله و هو مال الزكوة اما الوصية فتقع في حال الاستغناء فينصرف الى الكل و تدخل فيه الارض العشرية عند ابى يوسف لانها سبب الصدقة اذ جهة الصدقة في العشرية راجحة عنده وعند محمد لا تدخل لانه سبب المؤنة اذ جهة المؤنة راجحة عنده ولا يدخل ارض الحراج بالاحماع لانه يتمحض مؤنة

ترجمہ اور جس شخص نے کہا کہ میرا مال مساکین پر صدقہ ہے تو یہ مال کا لفظ ہر ایسے مال پر واقع ہوگا جس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو یہ وصیت ہر چیز کی تہائی پر واقع ہوگی۔ اور قیاس یہ ہے کہ اس پر (صدقہ کی صورت میں بھی) کل مال کا صدقہ کرنا واجب ہو۔ اسی کے قائل امام زفر ہیں۔ کیونکہ مال کا لفظ عام ہے جیسے وصیت کی صورت میں ہے۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بندہ کا اپنے اوپر بذریعہ نذر واجب کرنا اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے پر معتبر ہے۔ پس بندہ کا واجب کرنا اسی مال کی طرف راجع ہوگا جس مال میں شریعت نے صدقہ واجب کیا ہے۔ رہن وصیت تو وہ میراث کی بہن ہے۔ کیونکہ وصیت بھی میراث کی طرح خداقت ہے اس لئے وہ ایک مال کے ساتھ نہ کہ دوسرے مال کے ساتھ مخصوص نہ ہوگی اور اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ اس نے اپنے فاضل مال میں صدقہ لازم کیا ہے۔ اور وہ مال زکوٰۃ ہے۔ اور رہی وصیت تو وہ تو نگری کی حالت میں واقع ہوتی ہے۔ پس کل مال کی طرف راجع ہوگی۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس نذر میں عشری زمین بھی داخل ہو جائے گی کیونکہ وہ بھی صدقہ کا سبب ہے۔ کیونکہ امام ابو یوسف کے نزدیک عشر میں صدقہ کی جانب راجع ہے۔ اور امام محمد کے نزدیک داخل نہ ہوگی۔ اس لئے کہ وہ مؤنت کا سبب ہے۔ کیونکہ امام محمد کے نزدیک (عشر میر) مؤنت کی جہت راجع ہے۔ اور خراجی زمین بالاتفاق داخل نہ ہوگی کیونکہ وہ مؤنت ہے۔

تشریح۔ اس عبارت میں دو مسئلے مذکور ہیں۔

۱۔ ایک شخص نے کہا کہ میرا مال مساکین پر صدقہ ہے تو اس پر اس کے مملوکہ ان تمام اموال کا صدقہ کرنا واجب ہے جن اموال کی جنس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ مثلاً سونا، چاندی، سانمہ جانور، اموال تجارت، یہ اموال نصاب کی مقدار ہو جائیں چھیر، یا نہ پہنچیں۔ کیونکہ مال زکوٰۃ کی جنس معتبر ہے، نہ کہ مال زکوٰۃ کی مقدار۔ اور مال زکوٰۃ کی جنس سے جس طرح بقدر نصاب ہوگا۔ ہے اسی طرح نصاب سے کم بھی ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے پورے مال کو رقبہ کرنے کی نظر کی اور اس پر اتنا قرضہ ہو جو اس کے پورے مال کا احاطہ کریتے ہو تو بھی اس پر پورے مال کا صدقہ کرنا لازم ہوگا۔ چنانچہ اگر اس نے اپنے اس مال سے قرضہ لیا تو جب بھی اس قدر مال کا مالک ہوگا اس پر صدقہ کرنا واجب ہوگا یہ خیال رہے کہ پورے مال کو صدقہ کرنے کی نذر کی صورت میں جب پورا مال صدقہ کرے تو اپنے گزارے بھر کا روک لے پھر جب کچھ مال حاصل ہو جائے تو جس قدر مال اپنے گزارے کے لئے روکا تھا اس کے بقدر صدقہ کر دے۔

۲۔ اور اگر اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو یہ وصیت ہر چیز کے تہائی پر واقع ہوگی، خواہ وہ مال زکوٰۃ کی جنس سے ہو یا مال زکوٰۃ کی جنس سے نہ ہو۔ جیسے زمین، خدمت کا غلام اور گھر کے استعمال کا سامان۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جس طرح وصیت ہر چیز کے تہائی پر واقع

ہوتی ہے اسی طرح پورا مال صدقہ کرنے کی نذر میں بھی ہر طرح سے مال کا صدقہ کرنا واجب ہو خواہ مال زکوٰۃ ہو یا دوسرا مال ہو۔ اسی کے قائل امام زفرؒ ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ کا مذہب بھی یہی ہے۔ حضرت امام مالکؒ اور امام احمدؒ نے فرمایا کہ پورا مال صدقہ کرنے کی نذر میں بھی اپنے مال کا ایک تہائی صدقہ کرے جیسا کہ وصیت تہائی مال پر واقع ہوتی ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب حضرت ابولہبؓ نے فرمایا ان من توبنی یا رسول اللہ ان نحلل من مالی صدقہ۔ اللہ کے رسول میری تو بہ یہ ہے کہ میں اپنے مال کو صدقہ کروں تو رسول اکرمؐ نے فرمایا جرنک التلث۔ تیرے سے ایک تہائی مال صدقہ کرنا کافی ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صدقہ کرنے کی نذر کی صورت میں بھی ایک تہائی مال کا صدقہ کرنا واجب ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کلام ابولہبؓ کی طرف سے نذر نہیں ہے بلکہ محض قبولیت تو بہ کی خوشی میں اس کا ارادہ کیا ہے۔ بہر حال ابولہبؓ کا یہ کلام جب نذر نہیں ہے تو محل نزاع بھی نہ ہوگا۔

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ مالی فی المساکین صدقہ میں لفظ مال عام ہے خواہ اس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہو یا زکوٰۃ واجب نہ ہوتی ہو۔ پس جب لفظ مال عام ہے تو ہر قسم کا مال صدقہ کرنا واجب ہوگا۔ جیسا کہ وصیت کی صورت میں لفظ مال ہر قسم کے مال کو شامل ہے۔

امام زفرؒ کے علاوہ دیگر ائمہ احناف کی دلیل جو وجہ احسان ہے یہ ہے کہ بندہ کے اپنے اوپر واجب کرنے کو اللہ تعالیٰ واجب کرنے پر قیاس کیا جائے گا۔ یعنی بندہ کو ابتداء اپنے اوپر واجب کرنے کی ولایت نہیں ہے۔ بلکہ شریعت پر قیاس کر کے واجب کرنے کی ولایت ہے۔ یعنی جس جگہ شریعت کی جانب سے واجب کرنا پایا جائے گا۔ اُسی جگہ بندہ بھی از خود اپنے اوپر واجب کر سکتا ہے۔ اور جہاں شریعت کی جانب سے واجب کرنا ثابت نہ ہو وہاں از خود بندہ بھی اپنے اوپر واجب کرنے کا حق دار نہ ہوگا۔ پس جب یہ بات ہے تو بندہ کی نذر مالی فی المساکین صدقہ سے اسی مال کا صدقہ کرنا واجب ہوگا۔

جس مال میں شریعت اسلام نے صدقہ (زکوٰۃ) واجب نہیں کیا ہے۔ بلکہ مخصوص اموال میں واجب کیا ہے۔ پس جن مخصوص اموال میں شریعت نے زکوٰۃ واجب کی ہے بندہ کی نذر، مالی فی المساکین صدقہ سے بھی انہیں مخصوص اموال کا صدقہ کرنا واجب ہوگا۔ ہر طرح کے مال کا صدقہ کرنا واجب نہ ہوگا۔ اور رہی وصیت تو وہ میراث کی بہن یعنی نظیر ہے۔ کیونکہ جس طرح میراث، مورث کی موت کے بعد ثابت ہوتی ہے۔ اور ورثاء کے لئے مورث کی موت کے بعد ملک ثابت کرتی ہے۔ اسی طرح وصیت بھی موصی کی موت کے بعد نافذ ہوتی ہے۔ اور وصیت، موصی نہ کے لئے موصی کو موت کے بعد ملک ثابت کرتی ہے۔ بہر حال وصیت، میراث کی نظیر ہے اور میراث کسی مال کے ساتھ مختص نہیں ہوتی بلکہ ہر طرح کے مال میں جاری ہوتی ہے۔ پس اسی طرح وصیت بھی کسی مال کے ساتھ مختص نہ ہوگی۔ بلکہ ہر طرح کے مال میں نافذ کی جائے گی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ نذر کرنے والے کی ظاہری حالت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اُس نے اپنے اوپر فاضل مال کا صدقہ کرنا لازم کیا ہوگا۔ کیونکہ انسان اپنی زندگی میں بہت سی ضروری حاجتوں کی صرف محتاج ہوتا ہے۔ پس ظاہر یہی ہے کہ جو مال حوائجِ اصلیہ میں سے ہے اس کا صدقہ کرنا لازم نہ ہوگا، بلکہ فاضل مال کا صدقہ کرنا لازم لیا ہوگا۔ اور فاضل مال، مال زکوٰۃ ہے۔ لہذا پورے مال کو صدقہ

کرنے کی نذر کی صورت میں اموال زکوٰۃ کو صدقہ کرنا واجب ہوگا۔ اور جو اموال، مال زکوٰۃ کی جنس سے نہ ہوں ان کا صدقہ کرنا واجب نہ ہوگا۔ اور رہی وصیت وہ اس وقت واقع ہوتی ہے جب انسان مال سے مستغنی ہو جاتا ہے۔ یعنی وصیت آدمی کی موت کے بعد واقع ہوتی ہے۔ اور موت کے بعد اس کو مال کی کوئی حاجت نہیں رہتی۔ اس لئے وصیت ہر طرح کے مال پر واقع ہوگی۔ کسی مخصوص قسم کے مال کے ساتھ خاص نہ ہوگی۔ حضرت امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ عشری زمین بھی "مالی فی المساکین صدقہ" نذر میں داخل ہو جائے گی۔ یعنی اگر کسی نے اپنا مال صدقہ کرنے کی نذر کی تو اموال زکوٰۃ کے ساتھ عشری زمین کو صدقہ کرنا بھی واجب ہوگا۔ کیونکہ عشری زمین بھی صدقہ (عشر) کا سبب ہے۔ اور عشری زمین صدقہ کا سبب اس لئے ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عشر میں صدقہ کی جانب رائج ہے۔ پس عشری زمین اموال تجارت کے مانند ہوگی۔ کیونکہ عشری زمین ان اموال کی جنس سے ہے جن میں صدقہ واجب ہوتا ہے۔ اور امام محمدؒ نے نزدیک عشری زمین مذکورہ نذر میں داخل نہ ہوگی۔ یعنی "مالی فی المساکین صدقہ" نذر کی وجہ سے عشری زمین کو صدقہ کرنا واجب نہ ہوگا۔ یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ کیونکہ عشری زمین مؤنت کا سبب ہے۔ اور مؤنت کا سبب اس لئے ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک عشر میں مؤنت کی جہت رائج ہے۔ پس عشری زمین، خدمت کے غلاموں سے مانند ہوئی۔ اور خدمت کے غلام چونکہ مال صدقہ کرنے کی نذر میں داخل نہیں ہوئے۔ اس لئے عشری زمین بھی مذکورہ نذر میں داخل نہ ہوگی۔ اور حرجی زمین بالاتفاق "مالی فی المساکین صدقہ" نذر میں داخل نہیں ہوگی۔ کیونکہ خراج خالصہ مؤنت ہے۔ اس لئے کہ خراج کا مصرف دشمنان خدا سے قال کرنے والے ہیں حالانکہ قال کرنے والوں میں مالدار بھی ہوتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ خراج محض مؤنت ہے اس میں صدقہ کے معنی بالکل نہیں پائے جاتے۔

فوائد مؤنت وہ چیز ہے جو آدمی پر غیر کے واسطے واجب ہو اور اس سے باقی رہنے کا سبب ہو۔

ایک شخص نے کہا کہ جس چیز کا میں مالک ہوں وہ مسکین پر صدقہ ہے تو کس مال کو شامل ہوگا۔

ولو قال ما املكه صدقة فی المساکین فقد قيل يتناول كل مال لانه اعم من لفظ المال والمقيد ايجاب الشرع وهو مختص بلفظ المال ولا محصص فی لفظ الملك فبقی علی العموم والصحيح انهما سواء لان المتبرع باللفظین الفاصل عن الحاجة علی مامر ثم اذا لم یکن له مال سوى ما دخل تحت الايجاب یمسک من ذلك قوته ثم اذا اصاب شيئا تصدق بما امسک لان حاجته هذه مقدمة ولم یقدر بشئ لاحتلاف احوال الناس فيه وقيل المحترف یمسک قوته لیوم وصاحب الغلة لشهر وصاحب الضیاع لسنة علی حسب التفات و فی مدة وصولهم الی المال وعلی هذا صاحب التجارة یمسک بقدر ما یرجع الیه ماله

ترجمہ اور اگر اس نے کہا کہ جس چیز کا میں مالک ہوں وہ مسکین پر صدقہ ہے تو کہا گیا کہ یہ ہر مال کو شامل ہے اس لئے کہ ملک کا لفظ، مال کے لفظ سے عام ہے اور (مال زکوٰۃ کے ساتھ) مقید کرنے والا شرعی ايجاب ہے اور وہ لفظ مال کے ساتھ مختص ہے اور لفظ ملک میں کوئی تخصیص کرنے والا نہیں ہے تو لفظ ملک عموم پر باقی رہے گا۔ اور صحیح یہ ہے کہ دونوں برابر ہیں۔ کیونکہ وہ دونوں لفظوں سے اس مال کو لازم کرنے والا ہے جو اس کی حاجت سے زائد ہے جیسا کہ گذرا۔ پھر جب کہ اس کے پاس کوئی مال نہ ہو خدا وہ اس مال کے جو مال نذر کے تحت داخل ہو گیا تو اس میں سے اپنے نذر کے بھر کا رکھ لے۔ پھر جب اس کو کوئی چیز حاصل ہو تو جو بچہ رکھ لیا اس کو صدقہ کرے۔ کیونکہ



(صدقہ پر) اس کی یہ حاجت مقدم ہے اور اس کا کوئی انداز نہیں کیا گیا ہے۔ کیونکہ اس بارے میں لوگوں کے حالات مختلف ہیں۔ اور کہا گیا کہ پیشہ ور ایک روز کے لئے اپنا روزینہ روک لے۔ اور حاصلات والا ایک ماہ کا اور کھیت والا ایک سال کا رہے۔ (یہ تفصیل) ان کو مال بچانے کی مدت میں تفاوت کے اعتبار سے ہے۔ اور اس قول پر تجارت والا اس قدر رکھے جتنے دنوں میں اس کا مال واپس آئے۔

**تشریح** صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا ما املکھ صدقۃ فی المساکین یعنی جس چیز کا میں مالک ہوں وہ مساکین پر صدقہ ہے۔ تو اس بارے میں بعض مشائخ نے فرمایا کہ نذر کرنے والے کا یہ کلام ہر قسم کے مال کو شامل ہے، خواہ وہ مال زکوٰۃ ہو یا مال زکوٰۃ نہ ہو۔ یعنی اس کلام کے ساتھ نذر کرنے کی صورت میں ہر قسم کا مال صدقہ کرنا واجب ہوگا۔ مال زکوٰۃ بھی اور مال غیر زکوٰۃ بھی۔

**دلیل** یہ ہے کہ غنما ملک لفظ مال سے عام ہے۔ اس لئے کہ لفظ مال صرف مال پر بولا جاتا ہے غیر مال پر نہیں بولا جاتا۔ اور لفظ ملک، مال اور غیر مال دونوں پر بولا جاتا ہے۔ مثلاً ملک نکاح، ملک قصاص اور ملک متعہ پر بولا جاتا ہے۔ حالانکہ نکاح، قصاص اور متعہ از قبیلہ مال نہیں ہے۔ پس جب لفظ ملک، لفظ مال سے عام ہے تو ما املکھ کو زیاتی عموم کو ظاہر کرنے کے لئے اموال غیر زکوٰۃ کا صدقہ کرنا واجب ہے تو غنما ملک چونکہ لفظ مال سے عام ہے اس لئے لفظ ملک کے عموم کو ظاہر کرنے کے لئے اموال زکوٰۃ اور اموال غیر زکوٰۃ دونوں کو صدقہ کرنا واجب ہوگا۔

والمقید ایجاب الشرع الخ. سے ایک سوال کا جواب ہے۔

**سوال** یہ ہے کہ جب لفظ مال کے ساتھ نذر کرنے کی صورت میں اموال کا صدقہ شرعاً اموال زکوٰۃ کے ساتھ مقید اور مختص ہے۔ جیسا کہ گذشتہ مسئلہ میں گذریا ہے تو غنما ملک کے ساتھ نذر کرنے کی صورت میں بھی اموال کا صدقہ، اموال زکوٰۃ کے ساتھ مقید اور مختص ہونا چاہئے تھا؟

**جواب** اس کا جواب یہ ہے کہ اموال کے صدقہ کو اموال زکوٰۃ کے ساتھ شریعت نے مقید اور مختص کیا ہے۔ اور یہ اختصاص لفظ مال کے ساتھ خاص ہے۔ یعنی شریعت اسلام نے باری تعالیٰ کے قول "أَحْذَرْنَ أَمْوَالَهُمْ صَدَقَةً" اور رسول اللہ کے قول ہاتھ اربع عشر اموالکم کے ذریعہ زکوٰۃ فرض کی ہے۔ اور اس قرآن وحدیث میں مذکور لفظ "مال" کو شریعت نے اموال زکوٰۃ کے ساتھ خاص کیا ہے۔ اور لفظ ملک میں کوئی مختص موجود نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس انداز میں صدقہ واجب نہیں کیا گیا کہ صدقہ غنما ملک کی طرف منسوب ہو۔ اور پھر اموال زکوٰۃ کے ساتھ خاص ہو۔ بہر حال لفظ ملک میں جب کوئی مختص موجود نہیں تو لفظ ملک اپنے عموم پر باقی رہے گا۔ اور "ما املکھ صدقۃ فی المساکین" کے ذریعہ نذر کرنے کی صورت میں اموال زکوٰۃ اور اموال غیر زکوٰۃ سب کو صدقہ کرنا واجب ہوگا۔

صاحبین ہدایہ فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ لفظ مال اور لفظ ملک دونوں کا حکم یکساں ہے یعنی جس طرح مالی فی المساکین صدقہ میں لفظ مال اموال زکوٰۃ کے ساتھ خاص ہے اسی طرح ما املکھ صدقہ فی المساکین میں لفظ ملک اموال زکوٰۃ کے ساتھ خاص ہے یعنی دونوں صورتوں میں صرف اموال زکوٰۃ کا صدقہ کرنا واجب ہے۔ کیونکہ نذر کرنے والے نے اپنے اوپر اس مال کو لازم کیا ہے جو اس کی حاجت سے زائد ہے۔ تو حاجت سے زائد مال زکوٰۃ ہوتا ہے۔ لہذا اموال زکوٰۃ کا صدقہ واجب ہے۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ پورے مال کو صدقہ کرنے کی نذر کی صورت میں نذر کرنے والے کے پاس اگر صرف وہ مال ہو جس کو صدقہ کرنا ضروری ہے اور وہ نذر کے تحت داخل ہے تو اس میں سے اپنے گزارے بھر کا رکھ لے کیونکہ انسان کی حاجت صدقہ پر مقدم ہے۔ اس لئے کہ اگر اس نے پورا مال صدقہ کر دیا اور اپنے پاس کچھ نہیں رکھا تو یہ اسی دن اپنی ضرورت کے لئے لوگوں سے بھیگ مانگے گا۔ اور یہ بہت بری بات ہے کہ آدمی اپنا پورا مال صدقہ کر کے اسی دن لوگوں سے بھیگ مانگنا شروع کر دے۔ یہاں جب اس کو مال حاصل ہو جائے گا تو جس قدر مال اپنے پاس رکھا تھا اسی کے بقدر صدقہ کر دے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ نذر کرنے والا کس قدر مال اپنے پاس رکھے۔ امام محمدؒ نے مبسوط میں اس کی صراحت نہیں فرمائی ہے کیونکہ قسب عیال اور کثرت عیال کی وجہ سے اس بارے میں لوگوں کی حالتیں مختلف ہیں۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ پیشہ ور اور دستکار اور مزدور ایک دن کے اخراجات پورا کرنے کے لئے کچھ مال رکھ لے۔ کیونکہ ان لوگوں کو روز کے روز آمد ہوتی رہتی ہے۔ پس جس دن صدقہ کیا ہے اس دن کے گزارے بھر کا رکھ لے۔ پھر اس کے بعد تو انشاء اللہ آمد شروع ہو جائے گی۔ اور جس کو ماہانہ آمدنی ہوتی ہو مثلاً: ملازم، مکانات کرایہ پر دینے والا تو وہ ایک ماہ کے گزارے بھر کا رکھ لے کیونکہ اس کو روز آمد نہیں ہوتی بلکہ ماہ ب ماہ ہوتی ہے لہذا اہمیت پورا ہونے تک کے اخراجات کے بقدر مال روک لے۔ اور صاحب زادے یعنی زمین باغ وغیرہ کا مالک سال بھر کے گزارے کیسے اپنے پاس رکھ لے کیونکہ اس کو سال بھر میں ایک بار آمد ہوتی ہے۔ یہ تفصیل مال حاصل ہونے کے تفاوت پر ہے یعنی جس کو جتنی مدت میں مال حاصل ہونے کی امید ہو اتنی مدت کے لئے اپنے پاس کچھ مال رکھ لے۔ اس قول کی بنا پر تاجر اپنے پاس اتنا رکھ لے جتنے دنوں میں اس کا مال واپس آئے۔

کسی شخص کو وصی بنایا گیا حالانکہ اس کو وصی ہونا معلوم نہ ہو حتیٰ کہ اس نے ترکہ سے کوئی چیز

فروخت کر دی تو مذکورہ شخص وصی اور بیع جائز ہے

قال ومن أوصى اليه ولم يعلم بالوصاية حتى باع شيئاً من الثركة فهو وصى والبيع جائز ولا يحوز بيع الوكيل حتى يعلم وعن أبي يوسف أنه لا يحوز في الفصل الاول أيضاً لأن الوصاية انابة بعد الموت فتعتبر بالانابة قبله وهي الوكالة وجه الفرق على الظاهر ان الوصاية خلافة لاضافتها الى زمان بطلان الانابة فلا يتوقف على العلم كما في تصرف الوارث اما الوكالة فانابة لقيام ولاية الموب عنه فيتوقف على العلم وهذا لانه يتوقف على العلم لا يصوت النظر لقدرة المؤكل وفي الاول يفوت لعجز الموصى

ترجمہ اگر کسی شخص کو وصی مقرر کیا گیا، حالانکہ اس کو وصی ہونا معلوم نہ ہو حتیٰ کہ اس نے ترکہ میں سے کوئی چیز فروخت کی تو وہ وصی ہے اور بیع جائز ہے اور وکیل کی بیع جائز نہیں یہاں تک کہ اس کو معلوم ہو جائے۔ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ پہلی صورت میں بھی جائز نہیں ہے۔ کیونکہ وصی ہونا موت کے بعد قائم مقام ہونا ہے۔ ہذا اس کو موت سے پہلے قائم مقام ہونے پر قیاس کیا جائے گا۔ اور وہ وکالت ہے۔ اور ظاہر الروایہ پر وجہ فرق یہ ہے کہ وصی ہونا، خلیفہ ہونا ہے۔ کیونکہ وہ ایسے زمانہ کی طرف منسوب ہوتی ہے جس وقت نائب کرنا باطل ہے۔ پس وصی ہونا اس کے جانے پر موقوف نہیں ہے۔ جیسا کہ وارث کے تصرف میں ہے وہی وکالت تو

وہ نیابت ہے کیونکہ منوب عنہ کی ولایت موجود نہیں ہے۔ تو وکیل ہونا اس کے جانے پر موقوف ہے۔ اور یہ حکم اس لئے ہے کہ اگر وکالت وکیل کے جانے پر موقوف ہوئی تو کوئی مصلحت فوت نہ ہوگی۔ کیونکہ موکل قادر ہے۔ اور اول میں مصلحت فوت ہو جائے گی۔ کیونکہ موصی (میت) خود عاجز ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص کو وصی مقرر کیا گیا اور اس کو اپنا وصی ہونا معلوم نہ ہوا یہاں تک کہ اس نے وصی کی موت کے بعد ترکہ میں سے کوئی چیز فروخت کر دی تو وہ وصی ہے اور اس کی بیع جائز ہے۔ اور اگر کسی نے کسی کو وکیل مقرر کیا اور اس کو اپنا وکیل ہونا معلوم نہ ہوا یہاں تک کہ اس نے موکل کی کوئی چیز فروخت کر دی تو اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ اور نوادر میں امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ وصیت کی صورت میں بھی وصی ہونے کے علم سے پہلے وصی کی بیع جائز نہیں ہے۔ حضرت امام ابو یوسف نے وصیت کی صورت کو وکالت کی صورت پر قیاس کیا ہے۔ کیونکہ جس طرح وصی ہونا وصی کی موت کے بعد ناجائز ہوتا ہے۔ اسی طرح وکیل ہونا موکل کی زندگی میں ناجائز ہوتا ہے۔ پس جس طرح وکیل کا تصرف مہم بالوکالت سے پہلے ناجائز ہے۔ اسی طرح وصی کا تصرف مہم باوصایہ سے پہلے ناجائز ہوگا۔ ظاہر الروایہ کی بنیاد پر مسئلہ وصایہ اور مسئلہ وکالت کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ وصی ہونا خلافت ہے نہ کہ نیابت۔ اور وصی ہونا خلافت اس لئے ہے کہ وصی ہونا ایسے زمانہ کی طرف منسوب ہوتا ہے جس زمانہ میں نائب بنانا باطل ہے۔ یعنی ”وصایہ“ موصی کی موت کے بعد نافذ ہوتا ہے حالانکہ کسی کی موت کے بعد میت کا بالکل اختیار نہیں ہوتا۔ پس معلوم ہوا کہ وصایہ (وصی ہونا) خلافت ہے نہ کہ نیابت، اور خلافت تصرف کے سلسلہ میں مہم پر موقوف نہیں ہوتی۔ یعنی خلیفہ ہونا اس بات پر موقوف نہیں ہے کہ خلیفہ کو اپنے خلیفہ ہونے کا مہم بھی ہو۔ پس جب خلیفہ ہونا اس کے جانے پر موقوف نہیں ہے تو وصی نے اگر اپنے وصی ہونے کو جانے بغیر بیع وغیرہ کا کوئی تصرف کیا تو یہ تصرف جائز ہوگا۔ جیسا کہ اگر وارث نے مورث کے مرنے کے بعد اس کے ترکہ میں کوئی تصرف کیا مثلاً کوئی چیز فروخت کر دی حالانکہ اس کو مورث کی موت کا علم نہیں ہے تو وارث کا یہ تصرف جائز ہے پس اسی طرح بغیر اپنے وصی ہونے کو جانے بغیر وصی کا تصرف بھی جائز ہے۔ اور رہا وکیل ہونا تو وہ اپنے موکل کا نائب ہوتا ہے۔ کیونکہ وکیل جس کا نائب ہے یعنی موکل وہ بقید حیات اور صاحب اختیار موجود ہے۔ بہر حال وکالت، انابت یعنی نائب کے تصرف کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کو اپنے نائب ہونے کا علم بھی ہو۔ کیونکہ وکیل بنانا اگر وکیل کے علم پر موقوف ہو تو اس صورت میں کوئی مصلحت فوت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ موکل بذات خود تصرف پر قادر ہے۔ اور وصی ہونا اگر اس کے علم پر موقوف ہو تو مصلحت فوت ہو جائے گی۔ کیونکہ موصی (میت) بذات خود تصرف سے عاجز ہے۔ اس لئے وکالت کو وکیل کے علم پر موقوف رکھا گیا اور وصایہ کو وصی کے علم پر موقوف نہیں رکھا گیا۔

کسی شخص کو وکالت پر آگاہ کیا گیا تو اس کا تصرف جائز ہے

ومن اعلمہ من الناس بالوكالة يجوز تصرفه لانه اثبات حق لا الزام امر

ترجمہ اور اگر کسی شخص کو لوگوں میں سے وکالت سے آگاہ کیا گیا تو اس کا تصرف جائز ہے۔ کیونکہ یہ ایک حق کا اثبات ہے نہ کہ کسی امر کا لازم۔

تشریح فاضل مصنف کہتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ تصرف صحیح ہونے کے لئے وکیل کو اپنے وکیل ہونے کا علم ہونا شرط ہے تو

وکیل کو اس کے وکیل ہونے کی خبر دینا ضروری ہے۔ پس جب کسی عاقل بالغ آدمی نے وکیل کو خبر دی کہ تجھے فلاں آدمی نے اپنا وکیل مقرر کیا ہے۔ پھر اس نے موکل کے واسطے خرید و فروخت کا کوئی تصرف کیا تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ وکیل ہونے کی خبر ایک حق کو ثابت کرنا ہے نہ کہ کسی امر کو لازم کرنا۔ یعنی مخبر کی خبر سے وکیل پر کچھ لازم نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کو تصرف کرنے کی اجازت ہوتی ہے۔ اور ایسے معاملہ میں ایک آدمی کی خبر دینا بھی کافی ہوتا ہے۔ لہذا ایک آدمی کی خبر سے وکیل کا تصرف جائز ہے۔

### وکالت سے روکنے کا حکم

قال ولا يكون النهي عن الوكالة حتى يشهد عبده شاهدان اور جل عدل وهذا عند ابي حنيفة وقالوا هو الاول سواء لانه من المعاملات و بخبر الواحد فيها كفاية وله انه خبر ملزم فيكون شهادة من وجه فيشترط احد شرطيهما وهو العدد او العدالة بخلاف الاول وبخلاف رسول المؤكل لان عبارته كعبارة المرسل للحاجة الى الارسال و على هذا الخلاف اذا احبر المولى بجنایة عبده والشفيع والبكر والمسلم الذي لم يهاجر اليها

ترجمہ اور وکالت سے منع کرنا صحیح نہ ہوگا یہاں تک کہ اس کے پاس دو گواہ یا ایک عادل آدمی گواہی دے۔ اور یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ یہ اور اس کیساں ہیں۔ کیونکہ یہ دونوں معاملات میں سے ہیں اور معاملات میں خبر واحد کافی ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ خبر مزم ہے تو یہ من وجہ شہادت ہے۔ لہذا شہادت کے دو جزوں میں سے ایک جز عدلیہ عدالت بھی شرط ہے۔ برخلاف اول کے اور برخلاف موکل کے قاصد کے۔ اس لئے کہ قاصد کی عبارت مرسل کی عبارت کے مانند ہے۔ کیونکہ قاصد بھیجنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اسی اختلاف پر جب مولیٰ کو اسکے غلام کے جزم کی خبر دی گئی۔ یا شفیع یا بکریا اس مسلمان کو خبر دی گئی جس نے ہماری طرف ہجرت نہیں کی ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر وکیل کو معزول کیا گیا تو وہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک معزول نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ اس کے پاس کردو گواہ یا ایک عادل آدمی گواہی دے۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ وکالت سے معزول کرنا اور وکالت پر مقرر کرنا دونوں یکساں ہیں۔ یعنی جس طرح وکیل ہونے کے لئے ایک فاسق آدمی کی خبر کافی ہے اسی طرح معزول ہونے کے لئے ایک فاسق آدمی کی خبر کافی ہوگی

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ وکالت سے معزولی معاملات کی جنس سے ہے۔ اور جنس معاملات ایک فاسق آدمی کی خبر سے بھی ثابت ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ غلام کا ماذون فی اتجار ہونا ایک آدمی کی خبر سے ثابت ہو جاتا ہے۔ اور وکیل ہونا ایک فاسق آدمی کی خبر سے ثابت ہو جاتا ہے۔ اسی طرح معزول ہونا بھی ایک فاسق آدمی کی خبر سے ثابت ہو جائے گا۔

حضرت امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ معزول ہونے کی خبر، خبر مزم ہے۔ خبر تو اس سے ہے کہ یہ کلام صدق یا کذب کا احتمال رکھتا ہے اور اس سے خبر دینے کا عزم حاصل ہوتا ہے۔ اور ملزم اس لئے ہے کہ وکیل کیسے تصرف جائز ہونے کے بعد معزول ہونا اس کے جواز تصرف کی نفی کرتا ہے۔ پس یہ خبر ایک اعتبار سے شہادت کے معنی میں ہوگئی۔ اور جب یہ خبر شہادت کے معنی میں ہوگئی تو شہادت کے



جزوں میں سے ایک جز یعنی مدد یا عدالت کا ہونا شرط ہو کا معنی یہ تو مطلقاً آدمی وہی دے کہ تجھ کو موکل نے معزول کر دیا ہے یا ایک عادل آدمی تو ایسی دے برخلاف کالت کے کہ اس میں الزام کے معنی باطل نہیں ہے لہذا وہ شہادت کے معنی میں بھی نہ ہوگی۔ اور جب کالت شہادت کے معنی میں نہیں ہے تو اس میں نہ دو کا مدد شرط ہوگا نہ عدالت شرط ہوگی بلکہ ایک فاسق آدمی کی خبر بھی کافی ہو جائے گی۔ اور برخلاف موکل کے قاصد کے یعنی اگر موکل نے وکیل کو معزول کرنے کے لئے اپنا قاصد بھیجی تو اس میں بھی عدلیہ عدالت شرط نہیں ہے۔ کیونکہ قاصد کا معزول ہونے کے پیغام کو ادا کرنا ایسا ہے گویا اس نے خود اپنی زبان سے معزول کیا ہے اور خود حاضر ہو کر معزول کرنے کی صورت میں چونکہ نہ مدد شرط ہے اور نہ عدالت شرط ہے اس لئے قاصد کے ذریعہ معزول ہونے کا پیغام بھیجنے کی صورت میں بھی مدد یا عدالت شرط نہ ہوگی۔ اور ہر آدمی کو چونکہ ہر وقت بالغ عادل آدمی میسر نہیں آتا اس لئے وکیل کو معزول کرنا کا پیغام پہنچانے کے لئے قاصد بھیجنے کی ضرورت بھی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام صاحب اور صاحبین کے درمیان مندرجہ ذیل مسائل میں بھی اختلاف ہے۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ غلام نے خطا کسی کو قتل کیا یا کسی کا مال تلف کیا تو مولیٰ کو اس کے غلام کے جرم کرنے کی خبر دی پھر اس نے بعد مویٰ نے اس غلام کو آزاد کر دیا یا فروخت کر دیا تو یہ مولیٰ کی طرف سے فدیہ اختیار کرنا ہوگا۔ گویا مولیٰ نے فدیہ دینے کو اختیار کر لیا ہے اور اگر کسی فاسق آدمی نے خبر دی اور مولیٰ نے اس کے قول کی تصدیق کی تو بھی یہی حکم ہے اور اگر تصدیق نہ کی تو اختلاف ہے۔ چنانچہ حضرت امام صاحب کے نزدیک مولیٰ کا غلام کو آزاد کرنا، یا بیچنا فدیہ اختیار کرنا نہ ہوگا۔ یعنی ایک فاسق کی خبر سے غلام کا مجرم ہونا مولیٰ کے نزدیک ثابت نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک اس صورت میں بھی فدیہ اختیار کرنا ہے۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک ایک فاسق آدمی کی خبر نے شفیق کو اس بیع کی خبر دی۔ یہ خبر سن کر شفیق خاموش ہو گیا تو اس کا شفعہ ساقط ہو گیا اور اگر کسی فاسق نے خبر دی اور شفیق خاموش ہو گیا تو حضرت امام صاحب کے نزدیک چونکہ یہ خبر ناکافی ہے اسلئے شفیق کا شفعہ ساقط نہ ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک چونکہ یہ خبر کافی ہے اس لئے شفیق کے خاموش رہنے سے اس کا شفعہ ساقط ہو جائے گا۔ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر باکرہ کو دو آدمیوں یا ایک عادل نے خبر دی کہ تیرے آدمی نے تیرا نکاح کر دیا ہے وہ خاموش رہی تو بالاتفاق اس کا یہ سکوت رضا مندی ہے۔ اور اگر مخبر فاسق ہو تو امام صاحب کے نزدیک چونکہ ایک فاسق آدمی کی خبر غیر معتبر ہے اس لئے اس کا سکوت رضا مندی نہ ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک ایک فاسق کی خبر چونکہ معتبر ہے اس لئے باکرہ کا سکوت رضا مندی ہوگا۔ چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہو اور دار الاسلام کی طرف ہجرت کر کے نہیں آیا پھر دو مسلمانوں یا ایک عادل مسلمان نے اس کو فرائض کی خبر دی تو فرائض اس پر لازم ہو جائیں گے۔ حتیٰ کہ ترک فرض سے قضاء لازم ہوگی۔ اور اگر فاسق مسلمان نے فرائض کی خبر دی اور اس نے تصدیق کر لی تو بھی یہی حکم ہے اور اگر تصدیق نہ کی تو امام صاحب کے نزدیک فرائض اس پر لازم نہ ہوں گے اور صاحبین کے نزدیک لازم ہو جائیں گے۔ صاحب عنایہ نے لکھا ہے کہ شمس المائتہ سرخسی نے کہا کہ میرے نزدیک اصح یہ ہے کہ ایک فاسق مسلمان کی خبر سے یہاں فرائض لازم ہو جائیں گے اور ترک کرنے سے قضاء لازم ہوگی۔ کیونکہ ہر ایک خبر دینے والا رسول اکرم ﷺ کا قاصد اور اچھی ہے اور قاصد میں نہ مدد شرط ہے اور نہ عدالت شرط ہے۔



قاضی یا امین نے قرض خواہوں کے واسطے مدیون کے غلام کو فروخت کیا اور مال وصول کیا  
پھر وہ مال ضائع ہو گیا اور غلام مستحق ہو گیا تو کوئی ضامن نہ ہوگا

قال واذا باع القاضی او امينه عبداً للغرماء و اخذ المال فضا ع و استحق العبد لم یضمن لان امین القاضی  
فانم مقام القاضی والقاضی قائم مقام الامام و کل واحد منهم لا یلحقه ضمان کیلا یتقاعد الناس عن قبول  
هذه الامانة فتضيع الحقوق و یرجع المشتري عن الغرماء لان البیع واقع لهم فیرجع علیهم عند تعدر  
الرجوع علی العاقد كما اذا کان العاقد محجوراً علیه ولہذا یباع بطلہم

ترجمہ اور اگر قاضی یا اس کے امین نے قرض خواہوں کے واسطے مدیون کا غلام فروخت کیا اور مال وصول کیا پھر وہ مال ضائع ہو گیا۔ اور  
وہ غلام مستحق ہو گیا تو کوئی ضامن نہ ہوگا۔ اس لئے کہ قاضی کا امین تو قاضی کا قائم مقام ہے اور قاضی قائم مقام ہے امام المسلمین کا اور ان  
میں سے کسی کو ضمان لاحق نہیں ہوتا ہے۔ تاکہ لوگ اس امانت کے قبول کرنے سے انکار نہ کریں کہ حقوق ضائع ہو جائیں گے۔ اور مشتری  
اپنا ثمن قرض خواہوں سے واپس لے گا۔ کیونکہ بیع انہیں لوگوں کے واسطے واقع ہوئی ہے تو مشتری عاقد سے رجوع معذرت ہونے کے وقت  
انہیں سے واپس لے گا جیسا کہ جب عاقد مجبور علیہ ہوا، اسی وجہ سے قرض خواہوں کی درخواست پر غلام فروخت کیا جاتا ہے۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی یا اس کے امین نے میت کا غلام اس لئے فروخت کیا تاکہ میت کے قرض خواہوں کا قرضہ ادا کرے پس  
قاضی یا اس کے امین نے ثمن پر قبضہ کیا مگر قاضی یا امین کے قبضہ سے وہ ثمن ضائع ہو گیا اور مذکورہ غلام مستحق ہو گیا یعنی کسی شخص نے اپنا  
استحقاق ثابت کر کے غلام مشتری سے لے لیا تو عاقد یعنی قاضی اس کا امین اس ثمن کا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ قاضی کا امین قاضی کا قائم مقام  
ہوتا ہے اور قاضی امام المسلمین کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اور امام المسلمین، قاضی اور امین ان تینوں میں سے کوئی ضامن نہیں ہوتا۔ اس لئے  
کہ اگر ان حضرات کو ضامن بنایا گیا تو کوئی اس منصب جمیل کو قبول نہ کرے گا۔ اور جب کوئی اس امانت (منصب) کو قبول نہیں کرے گا تو  
لوگوں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے حالانکہ حقوق کا ضائع ہونا ممنوع ہے۔ اس لئے ان میں سے کوئی ضامن نہ ہوگا۔ اور مشتری اپنا ثمن  
میت کے قرض خواہوں سے واپس لے گا۔ کیونکہ میت کا غلام انہیں قرض خواہوں کے لئے فروخت کیا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ قاضی یا اس کا امین  
قرض خواہوں کی درخواست پر میت کا غلام فروخت کرے گا۔ بہرحال جب بیع قرض خواہوں کے لئے واقع ہوئی اور عاقد یعنی قاضی یا امین  
سے رجوع کرنا معذرت ہو گیا تو ثمن انہیں قرض خواہوں سے واپس لیا جائے گا جیسا کہ اگر عاقد مجبور علیہ ہو یعنی نابالغ ہو یا غیر ماذون فی التجارة  
غلام ہو مثلاً کسی نابالغ سمجھدار کو یا غیر ماذون فی التجارة کو کسی نے اپنا غلام فروخت کرنے کا وکیل کیا اور وکالت کے نتیجہ میں غلام فروخت کر  
دیا۔ اور ثمن لے لیا پھر ثمن ضائع ہو گیا اور غلام مستحق ہو گیا یعنی کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے غلام مشتری سے لے لیا۔ تو مشتری اپنا ثمن  
عاقد (مجبور علیہ) سے واپس نہیں لے سکتا بلکہ ان کے موکل سے واپس لے گا۔ کیونکہ یہ بیع موکل ہی کے واسطے واقع ہوئی ہے۔ اسی طرح  
یہاں قرض خواہوں سے واپس لے گا۔ کیونکہ اس صورت میں بیع قرض خواہوں کے لئے ہی واقع ہوئی ہے۔

قاضی نے وصی کو قرضخواہوں کے لئے فروخت کرنے کا حکم دیا پھر غلام مستحق ہو گیا یا مشتری کے قبضہ سے پہلے مر گیا اور ثمن ضائع ہو گیا تو مشتری اپنا ثمن وصی سے واپس لے گا

وان امر القاضی الوصی بیعہ للعرماء ثم استحق او مات قبل الفحص و ضاع المال رجع المشتري على الوصی لانه عاقد نيابة عن الميت وان كان باقامة القاضی عنه فصار كما اذا باعه بنفسه قال و يرجع الوصی على العرماء لانه عامل لهم وان ظهر للميت مال يرجع العريم فيه بدینه قالوا و يحوز ان يقال يرجع بالمائة التي عرمها أيضاً لانه لحقه في امر الميت والوارث اذا بيع بمنزلة العريم لانه اذا لم يكن في التركة دين كان العاقد عاملاً له.

ترجمہ اور اگر قاضی نے (میت قرضدار) کے وصی کو حکم دیا کہ میت کا غلام اس کے قرضخواہوں کے واسطے فروخت کرے۔ پھر وہ غلام مستحق ہو گیا یا مشتری کے قبضہ سے پہلے مر گیا اور ثمن ضائع ہو گیا تو مشتری اپنا ثمن وصی سے واپس لے گا۔ اس لئے کہ وصی میت کی طرف سے نائب ہو رہا تھا ہے اگرچہ میت کی طرف سے قاضی نے اس کو کھڑا کیا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے میت نے خود فروخت کیا اور وصی قرض خواہوں سے واپس لے گا۔ کیونکہ اس نے انہیں کے واسطے عمل کیا ہے اور اگر میت کے واسطے کوئی مال ظاہر ہوا تو قرضخواہ اس میں سے اپنا قرض وصول کرے گا۔ مشائخ نے فرمایا کہ جو بزرگ ہے یہ کہا جائے کہ قرضخواہ وہ سودرہم بھی واپس لے گا جو اس نے وصی یا مشتری کو تاوان دیئے ہیں۔ اس لئے کہ یہ بھی اس کو میت کے معاملہ میں لاحق ہوئے ہیں۔ اور وارث کے لئے اگر ترکہ کا غلام فروخت کیا گیا تو بمنزلہ قرض خواہ کے ہے۔ اس لئے کہ جب ترکہ میں قرض نہ ہو تو عاقد وارث کے واسطے کام کرنے والا ہوگا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی نے میت قرضدار کے وصی کو حکم دیا کہ میت کا غلام اس کے قرضخواہوں کے واسطے فروخت کرے پھر غلام مشتری کے قبضہ میں جا کر مستحق ہو گیا یا مشتری کے قبضہ سے پہلے وہ مر گیا اور ثمن وصی کے پاس سے ضائع ہو گیا تو مشتری وصی سے اپنا ثمن واپس لے گا۔ کیونکہ وصی تو میت کی طرف سے نائب ہو کر عقد کرنے والا ہے۔ چنانچہ اگر میت نے اس کو وصی مقرر کیا تھا تب تو اس کا نائب ہونا ظاہر ہے اور اگر قاضی نے مقرر کیا ہے تو بھی وہ میت کا نائب ہے اس لئے کہ قاضی نے اس کو میت کی طرف سے نائب مقرر کیا ہے نہ کہ اپنی طرف سے بہر حال وصی میت کا نائب ہے۔ اور نائب کا عقد ایسا ہے جیسے منوب عنہ کا عقد ہوتا ہے۔ پس یہ یہ ہو گیا جیسا کہ میت نے خود اپنی زندگی میں فروخت کیا ہو۔ اور اس صورت میں مشتری مولیٰ سے رجوع کرنے کا مجوز تھا تو یہاں اس کے قائم مقام یعنی وصی سے رجوع کرنے کا مجوز ہوگا۔ پھر وصی میت کے قرضخواہوں سے رجوع کرے گا۔ کیونکہ وصی نے انہیں کے واسطے کام کیا ہے۔ اور اگر میت کے واسطے کوئی مال ظاہر ہوا تو قرضخواہ اس میں سے اپنا قرض وصول کرے گا۔

اب سوال یہ ہے کہ قرضخواہ نے وصی کو جو تاوان دیا ہے مثلاً سودرہم وہ بھی میت کے مال سے لے سکتا ہے یا نہیں؟ بعض مشائخ نے فرمایا کہ اس کو بھی لے سکتا ہے اس لئے کہ یہ بھی اس کو میت ہی کے معاملہ میں دینے پڑے ہیں۔ ہذا اس تاوان یعنی سودرہم کو بھی میت کے مال سے وصول کر لے گا۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس کے لئے تاوان کی رقم میت کے مال سے لینے کا حق نہ ہوگا۔ کیونکہ قرضخواہ اس لئے ضامن ہوا ہے کہ عقد ہی کے لئے واقع ہوا ہے۔ پس جب عقد قرضخواہ کے لئے واقع ہوا تو اس کو اپنے علاوہ سے تاوان کی رقم واپس

لینے کا حق نہ ہوگا۔

اور وارث کے لئے اگر ترکہ میں سے کچھ فروخت کیا گیا تو اس کا حکم بمنزہ قرضخواہ کے ہے۔ مثلاً اگر وارث نابالغ ہو اور ترکہ میں سے کسی چیز کو بیچنے کی ضرورت ہو پس اس چیز کو وصی نے بیچا اور ثمن لے لیا اور پھر وہ ثمن ضائع ہو گیا اور وہ چیز مستحق ہو گئی تو مشتری اپنا ثمن وصی سے رجوع کرے گا۔ اور وصی وارث سے رجوع کرے گا۔ کیونکہ جب میت کے ترکہ میں کسی کا قرضہ نہ ہو تو عاقد جتنی وصی اسی وارث کے واسطے کام کرنے والا ہوا۔ اور جس کے لئے کام کیا جائے نقصان کی صورت میں تاوان بھی اسی پر آتا ہے۔

قاضی نے کہا کہ میں نے اس پر رجم کا حکم دیا یا اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا یا کوڑے مارنے کا حکم دیا لہذا یہ کام کر گزرتو شخص مامور کے لئے ان امور کو بجالانے کا حکم

فصل احر و اذا قال القاضی قد قضیت علی هذا بالرجم فارجمه او بالقطع فاقطعه او بالضرب فاضربه وسعک ان تفعل وعن محمد انه رجع عن هذا و قال لا تأخذ بقوله حتى تعاین الحجة لان قوله یحتمل الغلط والخطا والتدارک غیر ممکن وعلی هذا الروایة لا یقبل کتابہ واستحسن المشائخ هذه الروایة لفساد حال اکثر القضاة فی زماننا الا فی کتاب القاضی للحاجة الیه وجه ظاهر الروایة انه اخبر عن امر یملک انشاء فیقبل لحلوله عن التهمة ولان طاعة اولی الامر واجبة و فی تصدیقه طاعة و قال الامام ابو منصور ان کان عدلا عالما یقبل قوله لانعدام تهمة الخطا والخيانة وان کان عدلاً جاهلاً یستفسر فان احسن التفسیر وجب تصدیقه والافلاوان کان جاهلاً فاسقاً او عالماً فاسقاً لا یقبل الا ان یعاین سبب الحكم لتهمة الخطا والخيانة

ترجمہ اور اگر قاضی نے کہا کہ میں نے اس پر رجم کا حکم دیا سو تو اس کو رجم ردے یا میں نے اس کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا سو تو اس کا ہاتھ کاٹ دے یا میں نے اس پر کوڑے مارنے کا حکم دیا سو تو اس کو کوڑے مار دے تو تیرے لئے ایسا کرنا جائز ہے۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ انہوں نے اس قول سے رجوع کیا ہے اور کہا کہ تو اس کا قول مت قبول کر یہاں تک کہ حجت کا مشاہدہ کر لے۔ کیونکہ قاضی کا قول خطی اور خطا کا احتمال رکھتا ہے۔ اور تدارک غیر ممکن ہے۔ اور اس روایت کی بنا پر قاضی کا خط قبول نہ ہونا چاہیے۔ اور مشائخ نے اس روایت کو مستحسن قرار دیا۔ کیونکہ ہر رے زہ میں اکثر قاضیوں کی حالت بگڑی ہوئی ہے۔ سوائے قاضی کے خط کے۔ اس لئے کہ اس کی ضرورت ہے اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ایسے امر کی خبر دی ہے جس کی ایسی دکاوہ مالک ہے۔ پس تہمت سے خالی ہونے کی وجہ سے قاضی کا حکم قبول ہوگا۔ اور اس سے کہ حکام کی فرما نبرداری کرنا واجب ہے۔ اور اس کی تصدیق کرنے میں فرما نبرداری ہے۔ اور امام ابو منصور نے کہا کہ اگر قاضی عالم اور عادل ہو تو اس کا قول قبول کیا جائے گا۔ کیونکہ خط اور خیانت کی تہمت معدوم ہے۔ اور اگر قاضی عادل، جاہل ہو تو اس سے استفسار کیا جائے گا۔ پس اگر اس نے اچھی تفسیر بیان کی تو اس کی تصدیق کرنا واجب ہے۔ ورنہ تو نہیں۔ اور اگر قاضی جاہل فاسق یا عام فاسق ہو تو اس کا قول قبول نہ ہوگا مگر یہ کہ سبب حکم کا مشاہدہ کرے کیونکہ اس صورت میں خطا اور خیانت کی تہمت ہے۔

تشریح اس فصل میں اس اصل کو بیان کرنا ہے کہ تہ قاضی کا قول معزول ہونے سے پہلے یا معزول ہونے کے بعد قبول ہے یا قبول نہیں ہے۔

مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی نے کسی شخص سے یہ کہا کہ میں نے فلاں آدمی پر جرم کا حکم کیا ہے لہذا تو اس کو جرم کر دے یا اس کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہے لہذا تو اس کا ہاتھ قطع کر دے یا اس کو گورے مارنے کا حکم دیا ہے لہذا تو اس کو گورے مار دے تو جس قاضی نے ایسا حکم دیا ہے اس کو ایسا کرنا جائز ہے۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ اور امام محمدؒ سے نو اور میں ایک روایت یہ ہے کہ انہوں نے اس قول سے رجوع کیا ہے اور یہ کہا کہ جس کو سزا دینے پر مقرر کیا ہے وہ قاضی کا حکم قبول نہ کرے۔ یہاں تک کہ اس کی موجودگی میں شہادت دی جائے۔ یعنی اگر وہوں نے اس جرم پر اس کی موجودگی میں گواہی دی تو اس کے لئے قاضی کے حکم کے مطابق سزا فدا کرنا جائز ہے ورنہ قاضی کا حکم قبول نہ کرے۔

دلیل یہ ہے کہ قاضی کے حکم میں خطا اور غلطی کا احتمال ہے اور سزا دینے کے بعد تدارک بھی ممکن نہیں ہے۔ اس لئے سزا دینے سے پہلے یہ خود بھی اطمینان کر لے اور اس کی صورت یہی ہے کہ جرم کے گواہ اس کی موجودگی میں گواہی دیں۔ صاحب ہدایہ قمریؒ کہتے ہیں کہ امام محمدؒ کی اس روایت کا تقاضہ یہ ہے کہ قاضی کا حکم بھی قبول نہ کیا جائے۔ کیونکہ اس میں بھی غلطی کا احتمال ہے۔ مگر مشائخ احناف نے اس میں اس روایت کو ضرورت کے پیش نظر چھوڑ دیا ہے۔ البتہ کتاب القاضی کے مدوہ میں امام محمدؒ کی اس روایت و مشائخ احناف نے مستحسن اور پسندیدہ قرار دیا ہے۔ کیونکہ ہمارے زمانہ میں اکثر قاضیوں کی حالت خراب اور بگڑی ہوئی ہے۔ ظاہر روایہ کی وجہ یہ ہے کہ قاضی نے ایسی چیز کی خبر دی ہے جس کی ایجوکیشن کا وہ مالک اور مختار ہے کیونکہ قاضی متولی ہے اور متولی ایجوکیشن پر قادر ہوتا ہے۔ اور جو شخص اس چیز کی ایجوکیشن پر قادر ہو جس کی وہ خبر دیتا ہے تو وہ خبر میں متہم نہیں ہوتا۔ پس جب قاضی کا حکم اور فیصلہ تہمت سے خالی ہے تو اس کا حکم قبول کر لیا جائے گا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ قاضی اولی الامر میں سے ہے اور اولی الامر کی اطاعت واجب ہے اور قاضی کے حکم کی تصدیق کرنے میں چونکہ اطاعت ہے اس لئے اس کی تصدیق کر لی جائے گی۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ شیخ بو منصور، تریبی نے فرمایا کہ اگر قاضی عالم (مجتہد) اور عادل ہو تو اس کا قول قبول کر لیا جائے گا کیونکہ عام ہونے کی وجہ سے فیصلہ میں غلطی کی تہمت سے محفوظ ہو گیا۔ اور عادل ہونے کی وجہ سے خیانت کی تہمت سے نچکا گیا۔ اس صورت میں بالاتفاق قاضی سے استفسار کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر قاضی عادل اور جاہل ہو تو اسی کے فیصلہ کے بارے میں استفسار کیا جائے گا۔ کیونکہ جاہل ہونے کی وجہ سے غلطی کی تہمت موجود ہے۔ پس اگر قاضی نے اپنے فیصلہ کی شریعت کے مطابق تفسیر کی اور وضاحت سے بیان کر دیا تو اس کی تصدیق کرنا واجب ہے اور اگر قاضی نے شریعت کے مطابق تفسیر بیان نہ کی تو اس کی تصدیق کرنا واجب نہ ہوگا۔ اور اس کا قول قبول نہ کیا جائے گا۔ اور اگر قاضی جاہل فاسق ہو یا عالم فاسق ہو تو اس کا قول قبول نہ ہوگا۔ مگر یہ کہ وہ شخص جس کو سزا دینے پر مامور کیا ہے سبب حکم کا بذات خود مشاہدہ کرے۔ کیونکہ جاہل اور فاسق ہونے کی صورت میں خطا اور خیانت دونوں تہمتیں موجود ہیں اور عالم فاسق ہونے کی صورت میں خیانت کی تہمت موجود ہے۔



قاضی معزول ہو گیا ایک شخص کو کہا کہ میں نے تجھ سے ایک ہزار لے کر فلاں کو دیئے تھے اس حال میں اس کے واسطے ایک ہزار درہم کا فیصلہ کیا تھا۔ اس نے کہا کہ یہ درہم ناحق طور پر لئے تھے تو قاضی کا قول قبول ہوگا

قال واذا غزل القاضی فقال لرجل اخذت منك الفاً ودفعتها الى فلان قد قضيت بهاله عليك - فقال الرجل اخذتها ظلماً فالقول قول القاضی وكذلك لو قال قضيت بقطع يدك في حق هذا اذا كان الذي قطعت يده والذي اخذ منه المال مقرين انه فعل ذلك وهو قاض ووجهه انهما لما توافقا انه فعل ذلك في قضائه كان الظاهر شاهداً له اذ القاضی لا يقضى بالجور ظاهر ولا يمين عليه لانه ثبت فعله في قضائه بالتصادق اولا يمين على القاضی

ترجمہ..... اور جب قاضی معزول ہو گیا تو اس نے ایک آدمی سے کہا کہ میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم لے کر فلاں کو دیئے تھے اس حال میں کہ میں نے اس کے واسطے تجھ پر ایک ہزار درہم کا فیصلہ کیا تھا۔ پس اس آدمی نے کہا کہ تو نے یہ درہم ناحق طور پر لئے تھے۔ تو قاضی کا قول قبول ہوگا۔ اور ایسے ہی اگر کہا کہ میں نے امر حق میں تیرے ہاتھ کاٹنے کا فیصلہ کیا تھا۔ یہ سب اس وقت ہے جب کہ جس کا ہاتھ کاٹا گیا۔ اور جس سے مال لیا گیا ہو وہ اس امر کے مقرر ہوں کہ قاضی نے یہ فعل ایسی حالت میں کیا ہے کہ وہ قاضی تھا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ان دونوں نے اتفاق کیا کہ قاضی نے یہ فعل اپنے زمانہ قضاء میں کیا ہے تو ظاہر حال قاضی کے واسطے شاہد ہے اس لئے کہ بظاہر قاضی ظلم سے حکم نہیں کرتا ہے اور قاضی پر قسم بھی نہیں ہے اس لئے کہ قاضی کا فعل اس کی قضاء کے زمانہ میں باہمی تصدیق سے ثابت ہوا ہے۔ اور قاضی پر قسم عائد نہیں ہوتی ہے۔

تشریح..... صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب قاضی معزول ہو چکا تو اس نے ایک آدمی مثلاً: خالد سے کہا کہ میں نے اپنے عہدہ قضاء کے زمانہ میں مجھ پر حامد کے واسطے ایک ہزار درہم کا حکم کیا تھا اور وہ ایک ہزار درہم تجھ سے لے کر حامد کو دے دیئے تھے۔ پس خالد نے کہا کہ آپ نے وہ ایک ہزار درہم مجھ سے ظلماً اور ناحق لئے تھے۔ لہذا ان کا واپس کرنا واجب ہے۔ تو اس صورت میں اگر یہ شخص یعنی خالد اپنا دعویٰ ظلم بینہ سے نہ ثابت کر سکا تو قاضی کا قول معتبر ہوگا۔ اسی طرح اگر قاضی نے کسی سے کہا کہ میں نے تیرا ہاتھ کاٹنے کا تجھ پر ایک امر حق میں حکم دیا تھا اور اس شخص نے کہا کہ آپ نے میرا ہاتھ ناحق کٹوا دیا ہے لہذا مجھ کو تاوان چاہئے۔ تو مقطوع الیہ اگر بینہ سے اپنا دعویٰ ظلم ثابت نہ کر سکا تو قاضی کا قول معتبر ہوگا۔ اور مذکورہ دونوں صورتوں میں قاضی کا قول اس وقت معتبر ہوگا جبکہ مقطوع الید اور ماخوذ منہ المال دونوں اس بات کا اقرار کرتے ہوں کہ قاضی نے مال لینے اور ہاتھ کاٹنے جانے کا فیصلہ اور عمل اپنے عہدہ قضاء کے زمانہ میں کیا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ماخوذ منہ المال اور قاضی نے یا مقطوع الید اور قاضی نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ قاضی نے یہ فعل اپنی قضا کے زمانہ میں کیا ہے۔ اور ظاہر چونکہ یہی ہے کہ قاضی ظلم سے حکم نہیں کرتا ہے لہذا ظاہر حال قاضی کے واسطے شاہد ہوا اور ظاہر حال جس کے واسطے شاہد ہو چونکہ قول اسی کا معتبر ہوتا ہے اس لئے قاضی کا قول معتبر ہوگا۔ اور قاضی پر قسم بھی عائد ہوگی۔ اس لئے کہ قاضی کا فعل اس کی قضاء کے زمانہ میں قاضی اور مقضیٰ علیہ دونوں کے اتفاق سے ثابت ہوا ہے یعنی دونوں کے اتفاق سے یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ قاضی کا یہ فعل



اس حالت میں پایا گیا جب وہ قاضی تھا اور قاضی پر قسم نہیں ہوتی۔ لہذا اس صورت میں بھی قاضی پر قسم نہ ہوگی اور قاضی پر قسم اس لئے نہیں ہوئی کہ اگر قاضی پر قسم واجب کریں گے تو لوگ عہدہ قضاء قبول کرنے سے گریز کریں گے۔ اور جب لوگ عہدہ قضاء قبول کرنے سے گریز کریں تو لوگوں کے حقوق معطل ہو جائیں گے۔

دوسری دلیل: یہ ہے کہ قاضی امین ہوتا ہے۔ نہ کہ خصم اور یمین خصم پر واجب ہوتی ہے نہ کہ امین پر اس لئے بھی قاضی پر یمین واجب نہ ہوگی۔

ہاتھ کاٹنے والے اور مال لینے والے نے اس چیز کا اقرار کیا اور قاضی

نے جس کا اقرار کیا وہ بھی ضامن نہ ہوگا

ولو اقر القاطع والاخذ بما اقر به القاضی لا یضمن ایضاً لانه فعله فی حال القضاء و دفع القاضی صحیح  
كما اذا كان معایناً

ترجمہ: اور اگر ہاتھ کاٹنے اور مال لینے والے نے اُس چیز کا اقرار کیا جس کا قاضی نے اقرار کیا ہے تو وہ بھی ضامن نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے حالت قضاء میں ایسا کیا ہے اور قاضی کا دینا صحیح ہے جیسا کہ جب مشاہد ہوتا۔

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی کے حکم سے ہاتھ کاٹنے والے نے یا قاضی کے حکم سے مال لینے والے نے اُسی چیز کا اقرار کیا جس کا قاضی نے اقرار کیا ہے یعنی قضاے قاضی سے ہاتھ کے کاٹنے اور مال کے لینے کا اقرار کیا تو ہاتھ کاٹنے والا اور مال لینے والا بھی ضامن نہ ہوگا۔ جیسے قاضی ضامن نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ قاضی نے حالت قضاء میں ایسا کیا ہے۔ اور قاضی کا دینا صحیح ہے۔ یعنی اگر قاضی نے مدیون سے یا جس پر حکم قضاء دیا ہے اس سے مال لے کر مدعی کو دیدیا تو صحیح ہے جیسے اس صورت میں جب قاضی کا فعل ماخوذ منہ المال کے سامنے ہو یعنی جس پر حکم دیا اگر اس سے لے کر اس کے سامنے مدعی کو دے دیا تو صحیح ہے۔ اور لینے والا ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ماخوذ منہ المال کی عدم موجودگی میں دیا ہو تو بھی لینے والا ضامن نہ ہوگا۔

مقطوع الید نے اس شخص سے جس سے مال لیا گیا یہ کہا کہ قاضی نے معزول ہونے کے

بعد یا قاضی بننے سے پہلے ایسا کیا تو پھر بھی قاضی کا قول معتبر ہوگا

ولو زعم المقطوع یدہ او الماخوذ مالہ انه فعل ذلک قبل التقلید او بعد العزل فالقولہ للقاضی ایضاً وهو  
الصحیح لانه اسند فعله الی حالۃ معہودۃ منافیۃ للضمان فصار كما اذا قال طلق او اعتقت وانا مجنون  
والجنون منه كان معہوداً

ترجمہ: اور اگر اس شخص نے جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے یا اس شخص نے جس سے مال لیا گیا ہے یوں کہا کہ اس نے قاضی مقرر ہونے سے پہلے یا معزول ہو جانے کے بعد ایسا کیا ہے تو بھی قاضی کا قول قبول ہوگا۔ اور یہی صحیح ہے۔ اس لئے قاضی نے یہاں فعل ایسی حالت معروفہ کی طرف منسوب کیا ہے جو ضمان کے منافی ہے۔ پس ایسا ہو گیا جیسے کہا کہ میں نے طلاق دی یا آزاد کیا حالانکہ میں دیوانہ تھا اور اس شخص

سے جنون معبود تھا۔

تشریح..... مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی نے خالد سے کہا کہ میں نے تجھ پر ایک ہزار درہم کا فیصلہ اپنی قضا کے زمانہ میں کیا تھا اور تجھ سے لے کر حامد کو دید یا تھا یا قاضی نے کسی سے کہا کہ میں نے اپنی قضاء کے زمانہ میں تیرا ہاتھ کٹوایا تھا مگر ماخوذ منہ المال اور مقطوع الید نے کہا کہ آپ نے قاضی مقرر ہونے سے پہلے یا معزول ہو جانے کے بعد ایسا کیا ہے تو بھی صحیح قول کے مطابق قاضی کا قول قبول ہوگا۔ کیونکہ قاضی نے اپنا فعل ایسی حالت کی طرف منسوب کیا ہے جو ضمان کے منافی ہے یعنی قاضی نے اپنا فعل زمانہ قضاء کی طرف منسوب کیا ہے اور قضاء کی حالت ضمان کے منافی ہے۔ پس قاضی اس اسناد کی وجہ سے ضمان کا منکر ہوا اور مدعی کے پاس پینہ نہ ہونے کی صورت میں منکر ہی کا قول معتبر ہوتا ہے۔ لہذا یہاں بھی قاضی کا قول معتبر ہوگا جیسے کسی نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو بحالت جنون طلاق دی تھی یا اپنا غلام بحالت جنون آزاد کیا تھا۔ اور اس کا مجنون ہونا لوگوں کو معلوم بھی ہے تو اسی کا قول معتبر ہوگا۔ چنانچہ نہ بیوی پر طلاق واقع ہوگی اور نہ غلام آزاد ہوگا۔ کیونکہ اس نے طلاق اور عتاق کو ایسی حالت کی طرف منسوب کیا ہے جو حالت ایقاع طلاق اور ایقاع عتاق کے منافی ہے۔

قاطع نے اقرار کیا یا مال لینے والے نے اس صورت میں اقرار کیا جس کا

قاضی نے اقرار کیا تو دونوں ضامن ہوں گے

ولو اقر القاطع و الأخذ فی هذا الفصل بما اقر به القاضی یضمنان لانهما اقرّا بسبب الضمان و قول القاضی مقبول فی دفع الضمان عن نفسه لا فی ابطال سبب الضمان علی غیره بخلاف الاول لانه ثبت فعله فی قضائه بالتصادق

ترجمہ..... اور اگر ہاتھ کاٹنے والے نے یا مال لینے والے نے اس صورت میں اس چیز کا اقرار کیا جس کا قاضی نے اقرار کیا ہے تو دونوں ضامن ہوں گے اس لئے کہ ان دونوں نے سبب ضمان کا اقرار کر لیا ہے۔ اور قاضی کا قول اپنی ذات سے ضمان دور کرنے میں قبول ہے اور دوسرے سے سبب ضمان باطل کرنے میں مقبول نہیں ہے برخلاف صورت اول کے کیونکہ وہاں قاضی کا فعل حالت قضاء میں ہونا ان سب کی باہمی تصدیق سے ثابت ہوا ہے۔

تشریح..... مسئلہ یہ ہے کہ اگر ہاتھ کاٹنے والے جلا دیا مال لینے والے نے اسی کا اقرار کیا جس کا قاضی نے اقرار کیا ہے یعنی قاطع اور آخذ مال نے اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے یہ کام قاضی کے حکم سے اس وقت کیا ہے جب وہ منصب قضاء پر تھا۔ اور ماخوذ منہ المال اور مقطوع الید نے کہا کہ قاضی مقرر ہونے سے پہلے یا معزول ہو جانے کے بعد یہ کام کیا ہے تو اس صورت میں قاطع اور آخذ مال ضامن ہوں گے اور قاضی ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں نے سبب ضمان یعنی ہاتھ کاٹنے اور مال لینے کا اقرار کیا ہے۔ اور قاضی کا قول اپنے اوپر سے ضمان دور کرنے میں تو معتبر ہے لیکن دوسرے سے سبب ضمان کو باطل کرنے میں معتبر نہیں ہے۔ پس جب مقطوع الید اور ماخوذ منہ المال حالت قضاء کا اقرار نہیں کرتا تو قاطع اور آخذ مال پر ضمان واجب ہوگا۔ برخلاف صورت اولی کے کیونکہ وہاں قاضی کا فعل حالت قضاء میں ان سب کی باہمی تصدیق سے ثابت ہوا ہے۔



مال اخذ کے قبضہ میں بعینہ موجود ہو اور اس نے انہی کا اقرار کیا جس کا قاضی نے اقرار کیا اور ماخوذ منہ المال نے قاضی کی تصدیق کی کہ قاضی نے یہ فعل اپنی قضا کے زمانہ میں کیا یا یہ دعویٰ کیا کہ غیر قضا کے زمانہ میں کیا تو اس سے مال لیا جائے گا

ولو كان المال في يد الأخذ قائماً وقد اقر بما اقر به القاضى والماخوذ منه المال صدق القاضى في انه فعله في قضائه او ادعى انه فعله في غير قط انه يرخذ منه لانه اقر ان اليد كانت له فلا يصدق في دعوى تملكه الابحجة وقول المعزول فيه ليس بحجة

ترجمہ .... اور اگر مال، اخذ کے قبضہ میں بعینہ موجود ہو۔ اور اس نے اسی کا اقرار کیا ہو جس کا قاضی نے اقرار کیا ہے اور ماخوذ منہ المال نے قاضی کی اس بارے میں تصدیق کی کہ قاضی نے یہ فعل اپنی قضا کے زمانہ میں کیا ہے۔ یا دعویٰ کیا کہ اس نے غیر قضا کے زمانہ میں کیا ہے تو اس سے مال لیا جائے گا۔ اس لئے کہ اخذ نے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ قبضہ ماخوذ منہ المال ہی کا تھا تو اپنے مالک ہونے میں اس کی تصدیق نہ ہوگی۔ مگر حجت کے ساتھ اور معزول کا قول اس بارے میں حجت نہیں ہے۔

تشریح .... مسئلہ یہ ہے کہ اگر مال، اخذ مال کے پاس بعینہ موجود ہو اور اس کا اقرار کیا جس کا قاضی نے اقرار کیا ہے۔ یعنی قاضی نے کہا کہ میں نے فیصلہ کا حکم دے کر مال لیکر اس شخص کو دیا ہے اور اس نے کہا کہ ہاں قاضی نے میرے واسطے مال لینے کا حکم دے کر اس سے مال لیکر مجھ کو دیا ہے۔ اب ماخوذ منہ المال اس بارے میں قاضی کی تصدیق کرے کہ اس نے یہ کام بحالت قضا کیا ہے تو دونوں صورتوں میں اخذ سے مال لے لیا جائے گا۔ کیونکہ اخذ اس بات کا تو اقرار کر ہی چکا کہ قبضہ ماخوذ منہ المال کا تھا لیکن ساتھ ساتھ اپنے مالک ہونے کا دعویٰ بھی کرتا ہے۔ تو اس کا یہ دعویٰ بغیر حجت شرعیہ کے معتبر نہ ہوگا۔ اور معزول قاضی چونکہ ایک گواہ ہے اس لئے اس کا قول بھی حجت نہ ہوگا۔ اور اخذ کے پاس سے مال تلف ہونے کی صورت میں قاضی معزول کا قول اس لئے حجت تھا کہ قاضی اس کا تاوان واجب ہونے سے منکر ہے اور منکر کا قول معتبر ہوتا ہے۔

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الانبياء والمرسلين

ربَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

جمیل احمد خادم تدریس حدیث وقف دارالعلوم دیوبند

۱۹ جمادی الثانی یوم دوشنبہ ۱۴۰۸ھ